



现代人类学经典译丛

主 编 赵丙祥

梁永佳

学术顾问 王铭铭

A General Theory of Magic
Acrifice: Its Nature and Function

巫术的一般理论 献祭的性质与功能

[法] 马塞尔·莫斯 昂利·于贝尔 著

杨渝东 梁永佳 赵丙祥 译



《巫术的一般理论》是法国社会学年鉴学派代表人马塞尔·莫斯的代表作。《献祭的性质与功能》一书则是莫斯与昂利·于贝尔合作的一部书，莫斯就是利用在写作这本书的过程中积累资料和获得的启发写成《巫术的一般理论》的。

此二书对于我们理解莫斯提出的“整体社会事实”，认识个体与集体之间的关系，理解观念、行为与社会的关系都有重要的意义，它奠定了作者在法国社会学中的地位，是人类学史上的经典之作。我们将其合出，以便读者比照阅读，窥年鉴派学术思想之一斑。



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社

祭祀是典型的宗教行为，它所确立的关于“神圣性”的观念，不仅是一套飘渺的幻象体系，而且是一个真实的社会体系。确立这种观念的，不仅有宗教行为，而且有非宗教行为，其代表是巫术。

巫术，表面上是由单个巫师实施的，往往表现为个体行为，但本书却发现了它的社会的属性。莫斯先陈述了巫术的各种基本表象，再从逻辑上将这些表象与它们的整体性本原联系起来，并指出它才是产生这些表象的决定性力量。



ISBN 978-7-5633-6375-9



9 787563 363759 >

ISBN 978-7-5633-6375-9

定价：25.00 元

上架建议：社会学、哲学



现代人类学经典译丛

主 编 赵丙祥

梁永佳

学术顾问 王铭铭

A General Theory of Magic
Acrifice: Its Nature and Function

巫术的一般理论 献祭的性质与功能

[法] 马塞尔·莫斯 昂利·于贝尔 著

杨渝东 梁永佳 赵丙祥 译



广西师范大学出版社

· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

巫术的一般理论 献祭的性质与功能/(法)莫斯等著;
杨渝东等译. —桂林:广西师范大学出版社, 2007. 1

(现代人类学经典译丛/赵丙祥, 梁永佳主编)

ISBN 978 - 7 - 5633 - 6375 - 9

I . 巫… II . ①莫…②杨… III . 巫术 - 研究
IV . B992.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 152696 号

广西师范大学出版社出版发行

(桂林市中华路 22 号 邮政编码:541001)
网址:www.bbtpress.com

出版人:肖启明

全国新华书店经销

发行热线:010-64284815

山东新华印刷厂临沂厂印刷

(临沂高新技术产业开发区工业北路东段 邮政编码:276017)

开本:960mm×1380mm 1/32

印张:9.5 字数:220千字

2007年1月第1版 2007年1月第1次印刷

印数:0 001~5 000 定价:25.00元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

(电话:0539-2925659)



作者简介

马塞尔·莫斯 (Marcel Mauss, 1872—1950), 犹太人, 法国著名人类学家, 现代人类学理论的重要奠基者之一, 以其渊博的民族学知识和卓越的洞见能力, 对人类学的交换、巫术、身体等研究领域作出了开创性的贡献。他从1930年当选为法兰西学院“社会学讲座教授”, 直到1941年退休, 后该学院授予他“荣誉教授”称号。莫斯并不多产, 但大多数作品都能反映其思想的深邃, 主要代表作有《礼物》、《巫术的一般理论》等。

昂利·于贝尔 (Henri Hubert, 1872—1927), 法国社会学家、考古学家, 专攻凯尔特史与比较宗教学, 社会学年鉴派重要人物, 曾任职高等研究实践学院。除本书外, 于贝尔还著有《凯尔特史》、《论时间: 宗教与巫术的时间表述》等。

译者简介

杨渝东, 北京大学博士, 现任南京大学社会学系社会人类学研究所讲师。

梁永佳, 毕业于北京大学社会学系, 曾在北京师范大学和新加坡国立大学从事博士后研究, 现为中国政法大学社会学院副教授。

赵丙祥, 北京大学博士, 现为中国政法大学社会学院副教授。



现代人类学经典译丛

古代中国的节庆与歌谣

马塞尔·葛兰言 著

安达曼岛人

拉德克利夫—布朗 著

身、心、社会

马塞尔·莫斯 著

巫术的一般理论 献祭的性质与功能

马塞尔·莫斯 昂利·于贝尔 著

种族、语言与文化

弗朗兹·波亚士 著

责任编辑 唐文吉

杨晓燕

装帧设计 蔡立国

制 作 左 伟

于 宁

<http://www.bbtbook.com>

总 序

王 铭 铭

西方的现代人类学诸学派萌芽于 19 世纪末,到 20 世纪前期已长成丰满。

所谓“现代人类学”是相对于 19 世纪后半期的人类学古典学派而言的。古典人类学包含种种“大历史”,它先后以进化论和传播论为叙事框架,视野开阔,想象力丰富,但论述多嫌武断,时不时流露出傲慢的西方中心主义心态。

现代人类学是在反思古典人类学中成长起来的。

处在人类学的“现代时期”的学者,鄙视西方中心主义,注重探究非西方文化的内涵与延伸价值。他们质疑西方传教士、探险家、商人、旅行家的见闻和偏见,反思古典人类学获得知识的方法,以不同方式提出了“译释”不同文化和理解人文世界的新思路。

现代人类学并非铁板一块。在英国、法国和美国,现代人类学家分别提炼出功能、社会、文化等概念,围绕着这些概念,他们展开了激烈的辩论,使欧美人类学出现了一个“百家争鸣”的时代。

中国的人类学曾经与欧美的现代人类学并肩。上个世纪三四十年代,吴文藻、费孝通、林耀华等,间接或直接地受到英国功能学派的影响,凌纯声、杨堃等直接师从法国学派大师莫斯(Marcel Mauss)等,还有许多

人类学家,浸染于德国—美国文化人类学/民族学之中。

因为这样,所以西方现代人类学诸学派,早已于 60 多年前为当时的中国学者所熟知。

不过,20 世纪中国的学术史充满着断裂。中国人类学家还来不及以自己的“肠胃”充分“消化”西方思想,学科便被“彻底革命”了。随之,人类学的现代思想,迅即在我们这个国度中让位于政治化的“古典思想”。

中国的人类学,在过去的 20 多年里实行了自我重建。20 年中的前 10 年,中国的人类学家要面对上个世纪 50 年代“院系调整”留下的问题,重新划定学科疆界,成为学者处理的主要事务。忙于参与学科的“地缘政治”,学者没有充分的时间去思考学术政治化给我们带来的危机。而紧接着,20 年中的后 10 年,中国人类学家突然遭遇了如雨后春笋般冒出来的“后现代主义”。

现在我们一眼看去,在学科废墟上开出的花,有的沉迷于孤芳自赏,有的以鲜艳的色调过早地宣布着“后现代”的胜利和现代人类学的失败……

一个学科,在还没有获得其现代传统的情况下,就赶着回归于政治化的“古典时代”,在还没有反思政治化的古典时代的情况下,就直接进行“后现代解构”。

做学问不是从事灾难故事的反复叙述。现代人类学在中国的命运使我们想到,在我们这个历史悠久却常被遗忘的国度中,坚持一个接近“古老”的理想,兴许恰是学术重建的合适途径。

也许出于偶然的遭际,也许出于必然的思考,21 世纪的开初,我与几位朋友和学生寻思着要论证现代人类学派的中国意义,我们商定编出“现代人类学经典译丛”。头一批 5 种,包含旧译重刊 3 种,新译 2 种,体现了

英国现代人类学派的面貌,经一些友人的共同努力,它们已于两三年前问世。遗憾的是,世事难料,由于种种原因,“译丛”的出版工作停顿了几年,直到2005年初才重新回到议事日程上来。

欧美现代人类学诸学派有丰富的著述。在编选和翻译的过程中,我们尽力在经典中找经典。马林诺斯基、弗朗兹·波亚士、马塞尔·葛兰言、拉德克利夫—布朗、马塞尔·莫斯、埃文思—普理查德等,成为我们眼中的“经典作家”。我们深深地为他们的叙事所吸引,我们竭尽全力地试图使更多的同人来共享我们的阅读之乐。在此过程中我们也深感力不从心,我们意识到自己所能完成的工作终究有限。

“现代人类学经典译丛”充其量是一种“局部呈现”。而我们却相信,这一“局部呈现”能从一个有趣的角度表明:现代人类学提出过一个富有良知的学术主张——它要求我们从被近代化边缘化的文化中发掘出具有世界意义的哲学。

在我们这个巨变的时代,这一使命依然光荣。“他山之石,可以攻玉。”中国的人类学若能从它出发去寻找自身的出路,那学科存在的问题或许能得到部分解决。

2005年10月15日

目 录

巫术的一般理论

译序 / 3

原序 / 13

第一章 资料来源和历史背景 / 19

第二章 巫术的定义 / 26

第三章 巫术的要素 / 34

1. 巫师 / 34

2. 行动 / 57

3. 表征 / 75

第四章 对巫术的分析与解释 / 109

1. 信仰 / 109

2. 对仪式效应的观念解释的分析 / 116

3. 玛纳 / 128

4. 集体状态和集体力量 / 144

结论 / 165

献祭的性质与功能

导 论 / 173

第一章 献祭体系的定义与统一性 / 179

第二章 献祭的图式 / 187

第三章 图式如何随着献祭的一般功能发生变化 / 208

第四章 图式如何随着献祭的特殊功能发生变化 / 215

第五章 神明的献祭 / 226

第六章 结论 / 239

注释 / 245

巫术的一般理论

马塞尔·莫斯 著

杨渝东 译

译 序

杨渝东

《巫术的一般理论》是马塞尔·莫斯(Marcel Mauss)早期的一部作品,最早以论文的形式发表于1904年的《社会学年鉴》上,并于1950年收入莫斯的论文集《社会学与人类学》。1972年,布里恩(Robert Brain)将之译成英文单行出版,这个中文译本就是根据布里恩的英译本翻译过来的。^①

赵丙祥博士在“《古代中国的节庆与歌谣》译序”一文中指出,该书作者葛兰言在国内学界至今尚不为太多人了解,若与葛氏相比,莫斯的名气则要大很多。他的经典作品《礼物》已有好几个中译本,是人类学专业学生的必读书;与涂尔干合著的《原始分类》也为社会学与人类学专业的学生和学者所熟知;文集《社会学与人类学》于前两年翻译出版,更让国内学界可对他的思想发展作一个较为全面的了解。不过,学者的形象并不会因为名气显赫而变得清晰,曾在莫斯门下学习过的一辈人类学家杨堃早年在介绍他这位老师的思想时就说“他不仅不是一个通俗的作家而且还是一位极难懂的作家”。之所以如此,杨堃认为原因有二:“一是他所

^① 在这个单行的译本上,作者仅为莫斯一人,但在涂尔干《宗教生活的基本形式》的几处引用中却标明本书作者除了莫斯以外,还有莫斯至死仍在怀念的同事与密友于贝尔(Henri Hubert),前后为何不一致,本书的作者到底是一人还是两人,因资料所限,笔者无法考证。不过,从于贝尔与莫斯早期在研究上一贯的合作态度可以确信一点,对于本书,于贝尔也有不小的功劳。

使用的语言特别丰富”，“二是他的思想异常细密而且深奥，而他的推理逻辑又往往极其复杂，并极委曲婉转，令人难以捉摸”。

不过，与涂尔干颇具哲学意味的社会学理论相比，莫斯的研究的一大特点是他更为重视材料与事实，并利用这些知识来思考并修正理论，而不是为了理论而理论。很多人类学家都津津乐道谈论有关于他的一件往事，即选听他课的一个学生，有一天在等公交车的时候，站在汽车站的平台上，突然感觉自己和周围的人的关系发生了变化。莫斯是一个能把知识与生活联系起来的人，他可以根据一个人走路的姿势判断他是英国人，也能够绘声绘色地向学生讲述英国人怎样根据穿戴着男性战袍的圣女贞德做出的一个动作判断出她是一个女人。莫斯在他书斋里和摇椅上享受阅读和积累材料的乐趣，但他不像弗雷泽写《金枝》那样，把一个酒瓶越做越大，里面装的却是相同的酒。早期在法国、英国和荷兰的思想熏陶，使他具备了很敏锐的理论触角，能够从纷繁复杂的材料中构想出别人无法看到的理论问题。

要把握他的思想脉络，似乎并不难，因为一本不足四百页的《社会学与人类学》就几乎包含了他公开发表的所有重要著述。他没有出版过书，写的是篇幅长短不一的文章，他本人把它们称为“短评”或“简介”。不过，这本在他过世之后编辑的论文集还无法构成他思想的全貌，他的思想更多是通过课堂讲授与私下交流来表达。因此，乍读他的某一篇文章，总感觉他在文章开头处就草草收尾，而正如他的学生杜蒙(Louis Dumont)和列维—施特劳斯所提醒的那样，必须把他前后的文章联系起来，并把它们放到他整个学术思想的脉络当中，才能够真正理解他的本意。

根据杜蒙的划分，从他 1895 年 23 岁时获得大学哲学教师的职位算起，他的学术经历可以划分为三个时期。第一个时期从 1895 年到 1914

年一战爆发。这一时期他主要从事印度宗教与原始宗教的研究,并积极参与涂尔干领导的社会学年鉴学派的工作,在《社会学年鉴》上每年都发表对重要出版著作的评介文章。这一时期,他与宗教史学家、考古学家胡贝特密切合作,写了很多重要的宗教研究的文章,其中就包括这篇《巫术的一般理论》;1914年一战爆发后,莫斯参军入伍,年鉴学派成员蒙受重大损失,涂尔干也没有撑到战事结束就过早离开人世,莫斯遂成为年鉴学派的第二代领袖,担任起研究总的社会学的任务。在这第二个时期,他于1925年发表了最重要的作品《礼物》;第三个时期从1930年到1940年他68岁退休,他入选法兰西学院,他的合作伙伴于贝尔业已过世,他不得不单枪匹马支撑起集体创造的整个学派的研究与各种事务。二战期间,他的学生和同事又遭纳粹迫害,他在巨大的情感和精神打击下陷入难以恢复的疲劳当中,不断地失忆和丧失思维能力,于1950年辞世。^①

对世界各地各类事实的详尽把握,是莫斯文章中的一个明显特征。这在很大程度上应归功于他的语言能力。他掌握了包括拉丁语、梵文、希腊语、希伯来语等在内的约十种语言,能够自如地运用各地的民族志材料,找到里面的关键概念,穿透它们的含义达到深入理解一个社会的目的。涂尔干指出,理解社会不仅要看它的物质性构成,更重要的是要看有关于这个社会的观念,而真正能够得心应手地实践这个原则的却是莫斯,在本书中我们也会看到,他对很多族群持有的与玛纳(mana)观念相近的观念非常熟稔,这使他有足够的条件利用观念分析的方法来建构巫术的理论。我们也可以从中看出他使用这种方法,包含了他在人类学理论上

^① 这一部分关于莫斯的学术经历和思想发展的内容,详请参见《论个体主义》的第五章“马塞尔·莫斯:生成中的科学”。(《论个体主义》,路易·迪蒙著,谷方译,上海人民出版社,2001年)

的一个关怀,即找到“人类的一致性”。早在1901年的宗教史讲座上,他就提出了他的方法论原则,即“无文明的社会是不存在的,只存在不同文明的民族”。从这个意义上讲,莫斯能更多地利用非西方社会的经验材料,不割裂西方与非西方之间的内在关联,使他的研究比早期的涂尔干只利用欧洲社会的经验得到的社会理论更具有人类学普适性的倾向,这对于法国结构主义的创立也具有根本的意义。比如,他在“礼物”研究中提出对“交换”概念的剖析,在很大程度上也是通过非西方社会的礼物交换中物与人相融的观念与实践来反思西方社会物与人分离的交换行为,并通过对欧洲的早期的法典的回溯找到西方社会与非西方社会的某种“一致性”。交换概念也成为法国结构主义创始人列维—施特劳斯早期在研究亲属制度时采用的核心概念。此外,莫斯对身体技术、“我”的观念的研究,莫不是带有类似的关怀。这样一种比较研究的方法,是一种把某种观念与事项放入其具体历史社会环境下得出的某种关联性,并寻求这种关联性的某种内在关系的方法,因此,在一定意义上讲,他的“整体社会事实”既可以是某一个社会当中的整体事实,也可以是整个人类的整体事实,这在一定意义上是对人类学学科自身的学术旨趣的思考与贡献。

不过,我们切不可忘记,莫斯是涂尔干开创的法国社会学派中的一员,与涂尔干和整个学术团队有着密切的关联,这一点决定了他的思想与该学派力图实现的目标有不可分割的联系,有的时候为了服从于整体的学术团结他甚至会将其某些创见停留于其起初的阶段。比如,他有关身体技术、社会学与心理学的结合以及“我”的观念等研究实际上已经显露出不同于涂尔干社会形态论的端倪,但他却没有继续深入这些研究。他是涂尔干血缘上的外甥,“精神上的儿子”,即便“涂氏的理论到了莫斯手中就显得益为柔和益为宽广”。杨堃先生在他的文章中详细列出了《社会学

年鉴》的研究方向分类表,从其分目的广泛与分工的细致,不难看出整个法国学派的学术雄心,可以想见,若不是两次世界大战导致学派中诸多人物过早离世,这个团队的成就也许会更加辉煌。莫斯是团队的第二代精神领袖,见证和承受了导师、同事和学生的从合到分的痛苦历程,这也许是他始终服膺于团队利益的根本原因,我们也不难理解他在临终时所说的那句话,“友谊与美,这是生命中最美好的两个东西”。

在《社会学方法的准则》中,涂尔干指出,“一种社会事实的决定性原因,应该到先于他存在的社会事实中去寻找,而不应到个人意识的状态中去寻找”,继而他在《自杀论》中为具有极浓个人色彩的自杀行为找到了社会的原因,并把它们分为三类社会性的自杀行为。与之相似,莫斯的《巫术的一般理论》也是要为表面上由单个巫师实施的、往往表现为个体行为的巫术找到社会的属性。两者所不同的是,涂氏采用的是分析性的方法,而莫斯在实质上采取的是整体论的立场。换言之,涂氏把自杀分为三个类别,并认为它们的相互关联构成了总体的自杀行为;而在莫斯看来,整体要比个体更加真实,他先陈述了巫术的各种基本表象,最后再从逻辑上将这些表象与它们的整体性本原联系起来,并指出它才是这些表象的决定性力量,也就是涂尔干意义上的社会事实的唯一原因。前者是总体与部分的关系,后者则是整体与表象的关系。在这里,莫斯已经初步具有了“社会整体事实”的概念,这个概念在他二十年以后的《礼物》一书中得到了明确的阐释,因此,本书对于理解《礼物》也具有一定的意义。

莫斯在本书中关心的问题是外在于社会群体、以个人名义实施的巫术是否具备神圣性,每一个巫术仪式是否都反映了某种神圣的观念,进而,由于神圣性与社会性具有内在的关联,巫术是否也因此而具有社会性?为了回答这些问题,就要把巫术放到它的社会环境中去看待,摒弃弗

雷泽用感应法则解释巫术行为的个体心理学理论,并重新给巫术做出定义。通过与有组织、公共的、神圣的、正式的宗教仪式相对比,莫斯把巫术定义为“跟任何有组织的教派无关的仪式都是巫术仪式——它是私人性的、隐秘的、神秘的”。这个没有任何具体内容的定义只是莫斯暂时托出的一个大容器,全世界各个族群都有一些观念和行為可称作巫术,但它们数量惊人、具体形式纷繁复杂,要透过这些令人炫目的外在形式给巫术一个明确的定义,则需要对它们进行概括性的分类,将这些分类出来的要素进行描述与分析之后,再放入那个暂时的定义当中,就可以形成一个较为完整的巫术概念。

莫斯把巫术的复杂表现分为三类基本要素:巫师、行为和表象,他选取了澳大利亚、美拉尼西亚、北美印第安人、墨西哥、马来、印度、闪族以及欧洲的民俗资料来对三个要素进行阐述,最后认为这三者实质上都带有集体性的特征。就拿巫师这个要素来说,个人并不能随随便便成为巫师,这与他的身体特征或特殊身份有直接的关系,而这些人“之所以掌握了巫术力量,并不是因为他们具备了个体特异性,而是因为社会对待他们以及他们这类人的态度”。比如那些从事特殊职业的人,医生、理发师、铁匠、牧羊人等都具有巫术的力量,一些身处高位的人,如神圣国王、部落首领等也被认为是巫师。“因此,我们可以得出结论说,某些人从事巫术活动是社会对待其身份的态度结果,所以巫师必然统统都是强烈的社会情感针对的对象,而且就是这些情感的一部分,这些情感指向了那些专职的巫师,指向了那些与前面我们已经论及的所有具有巫术力量的阶层有相同性质的巫师。”同样,巫术行为与表象也具有类似受到集体观念裁决的性质。通过对三个要素的一般性考察,莫斯最终得到两点普遍的结论,首先,巫术是一个三要素紧密结合的整体,“我们有足够的理由相信巫术确

实形成了一个真实的整体。巫师都具有相同的特征,他们的巫术表演——尽管花样百出——也总是显示出同样的效果。很多截然不同过程可以被作为复杂的类型和仪典联系在一起。很多非常分散的观念也相互融会、协调,而整体也没有失去那些不连贯和相互分离的组成部分”。其次,这个整体的各个要素都不是个体性的存在,而是存在于集体或社会当中,具备了社会性的特征,因此巫术本身也就具有这种集体性,受到一种集体力量的支配。这种力量是莫斯力图寻找的目标,是对巫术的最终解释。

在转入对这种巫术本原的集体力量的探询的时候,莫斯讨论了巫术信仰的问题。巫术是被信仰的,而不是被理解的。而巫师对巫术的信仰的背后,实际上是整个社会对巫术的信仰,“巫师的信仰和大众的信任无非是一枚硬币的两面”,这种信仰与科学信仰不同,后者是一种归纳的结果,一个例外就有可能动摇信仰的根基,而前者是演绎的信仰,一次巫术效应的失败并不会影响人们对巫术的信仰,最多也只是对实施巫术仪式的单个巫师表示怀疑。这种信仰的强烈,使巫师本人感受到来自集体的要求而持之不懈地坚持他的行为,有些甚至是为了达到巫术效果而不得不采取的欺骗性的行为。但是,这种情感只是对巫术的一种集体意识的结果,在它背后还有更为根本的力量在起作用。那么,巫术基本要素之一的表象是否可以作为巫术存在的根本力量的解释呢,因为它们都可以分别在一定程度上解释巫术是如何发挥效应的?莫斯对此的回答是否定的,他逐一分析了感应法则(相似生成相似、部分代表整体、相对作用于相对)、品性的观念、鬼的观念在解释巫术效应时的不足,比如感应法则遗漏了巫术力和巫术环境的观念、品性的观念其实也只是外界加于物品之上并使之具备仪式资格的,而鬼的观念则忽视了有很多巫术本身并不需要

精灵的帮助就能产生因果性的效果,因此它们都不具备完整解释的能力。

在经过这些辨析之后,莫斯引入了玛纳(mana)这个观念。他认为巫术实际上表达了人类群体的一种先入之见的整体性混融的思维特征,而玛纳则是反映这种思维特征的核心概念。在这里,莫斯没有接受列维—布留尔关于原始思维的“原逻辑”概念,不认为原始思维与现代思维之间存在一条截然的界线,相反,他认为,即便在现代思维中,巫术思维也在潜意识地发挥着作用。英国人类学家埃文斯—普里查德(Evans-Pritchard)曾指出,莫斯身处一种哲学传统之中,“依据这一传统,结论主要是得自于对概念的分析而不是对事实的分析,事实仅被用作由归纳法而产生的命题的例证”。玛纳这个概念来自于美拉尼西亚人,具有多层复杂的含义,它不仅包容了上述巫术的基本要素的特质,而且具有社会集体层面的意义:它是一个超越于个体又能分解在个体当中并得到表现的整体,而个体的总和无法达到它所具有的整体性。重要的是,这个整体包容了上述的巫术的一切特征,它“提供了一个必要的场域概念,使巫师的力量具有了合法性,并解释了正常活动的需要、语言的创造性特征、感应关系以及品性和影响的转移。玛纳把所有的巫术力量都设想为精灵的力量,所以它也解释了精灵的存在与介入。最后,它还促动了巫术中的普遍信仰,并进一步激励了这些信仰”。显然,在莫斯看来,任何一个个人都无法产生这样的整体性概念并让社会集体来接受它,玛纳只能产生于集体的巫术判断当中,这种集体判断成为一种力,无法化约,也无法消减,因为它是普遍的先入之见,对于个人认识世界具有外在的强制作用。玛纳产生于集体,又作用于集体,有的时候它甚至可以激发出集体对巫术的兴奋之情,让个人在集体参与仪式的欢腾的集体情感中强化集体性的对于巫术的信仰,并使得巫术的神圣性与社会性更加显著地得到表现。莫斯的这些观点与

涂尔干在《宗教生活的基本形式》中对宗教的分析极为相似,但他比涂氏要早十年提出。

不过,莫斯利用美拉尼西亚土著的玛纳观来解释巫术是具有社会性的事实,与他在《礼物》中借用波利尼西亚人的“hau”的观念来解释礼物的流动一样,都招致了一些批评。列维—施特劳斯 1950 年在莫斯《社会学与人类学》的导论中就指出,莫斯在利用原始人的观念时并不确信他是要对土著的观念进行描绘,还是要建立一个关于土著的现实的理论。尽管莫斯更早启发人类学家应当利用当地人的“地方性知识”,但是他却没有考虑土著的观念是否能够直接用来构建西方人类学理论这个方法论上的问题。列维—施特劳斯认为,土著告诉莫斯的观念可能与他们真正的想法相去甚远,直接用它们来建构土著的社会现实也许就会与通过他们的潜意识所建构的现实有很大的差异。同时,在具体的民族志资料上,列维—施特劳斯通过重新阐释 Algonquian 人中的莫斯看来与玛纳观相近的“Manitou”概念,同意玛纳是一种先入为主的观念,但它们只是赋予社会所不能明确为之命名的各种事物以一种共同的名称,是一个普遍性的能指性符号,而莫斯把它跟社会情感联系在一起就引出了问题,因为社会情感往往是任意性的,并不能够解释巫术等社会现象。所以,列维—施特劳斯指出莫斯的理论存在着一种将社会科学简化为人们所拥有的观念上的危险,而这也是他本人的社会结构的理论所极力避免的。

不过,尽管莫斯的这本书存在着方法与逻辑上的问题,但这并不能磨灭本书在人类学研究中的贡献,它对于我们理解莫斯提出的“整体社会事实”,认识个体与集体之间的关系,理解观念、行为与社会的关系都有重要的意义,更不用说它在法国社会学派著述中的重要地位。这些都足以让它成为人类学史上的经典之作。

关于这个中译本,还有必要作一个简单的交代。我是在王铭铭教授的指导下接触到这本书的。2000 年假期,我利用一个偶然的机会在四川农村观察到了一些巫术的实践活动,回京后向王老师谈论起其中的一些趣事,他就向我推荐了这本书,说可以算一个基本的指导性读物,后来他就建议我把本书翻译出来。2001 年暑假,他托梁永佳博士将书转交给我,正赶上我硕士毕业学校宿舍调整,临时借宿在北京大兴的同学那里。后来几经耽搁和修改,于 2003 年 3 月全部完稿。当年年底,余碧平女士根据法文翻译的《社会学与人类学》出版,该书首篇论文就是这本“巫术的一般理论”,因为行文风格与某些概念在翻译上的不同,两个译本有较为明显的区别。因学识与语言能力的有限,本书的翻译诸多问题,还请读者指正。

最后,我要感谢赵丙祥博士和梁永佳博士,他们对本书的翻译一直很关心,并给予了很大帮助与鼓励。在此表示感谢。

2006 年 2 月 11 日于南京三牌楼

原 序

到今天为止,宗教的历史仍充斥着一堆混杂不清的理念。我们已经掌握了很多真实而又富有启发性的资料,有朝一日它们将以其丰富性支撑起一门关于宗教的科学。但不幸的是,现在对这些事实的分类是张冠李戴,含混不清;有的时候,对它们的表述被草率的语言搅得一团糟。比如,宗教和巫术、祈祷和咒语、祭祀和供奉、神话和传奇、神和鬼等词汇就经常混用,不加区分。关于宗教的科学还没有科学的术语体系。因此,在此领域中要想有所建树,建立一个术语体系将有百利而无一害。不过,我们的目的还不只限于界定术语,还要对事实进行自然的分类,并尽可能地对事实加以解释。这些界定和解释将为我们提供科学的观念——亦即,明确的关于事物及其相互关系的观念。

我们在祭祀(sacrifice)研究中已经遵循了这种思路。选择祭祀作为我们的研究对象,是因为在我们看来,祭祀是所有宗教行为中最典型的一种。确立了祭祀这个对象之后,我们决定对它的机制及其显然具备的各种功能进行解释;实际上,我们力图解释的是祭祀在整个宗教体系中所处的地位。

我们首先关注的这个祭祀问题导出了其他问题,需要马上加以讨论。在研究祭祀的过程中,我们逐渐意识到仪式的真实性质。在我们看来,它的普遍性,它的恒常性,它的发展逻辑——所有这一切都赋予了仪式一种

必然性(inevitability),这种必然性远远超越了仪式作为合法性习俗迫使人们服从它的那种权威性。正因为如此,我们认为一般的仪式与作为其分支的祭祀都在社会生活中扎下了深厚的根基。不过,我们还是认为只有合乎逻辑地借用关于神圣性的观念,才能够解释祭祀的机制;这是我们的假定,也是我们研究的起点。而且,在结论中,我们仍坚持认为祭祀中的神圣事物并不是构建了一个缥缈的幻象体系,它们所构成的乃是一个社会的体系,因此也是真实的体系。最终我们发现,神圣事物被当成了一个无穷无尽的力量之源,它们可以产生极其特殊而又变化多端的效应。如果我们能把祭祀视作其他所有仪式的代表,我们就可以得出一个一般性的结论,即每一种仪式的基本观念——这将成为我们的研究主题——就是这种关于神圣的观念。

但是,这样的初步概括还需要进一步探讨;这个结论是我们在研究一项非常特别并又保留了与众不同的特征的制度时得出的。我们只把它视为一种宗教仪式,而不是纯粹地把它当作一种仪式。难道我们的归纳只适合于宗教仪式,只是依赖这种仪式具有的宗教性质?我们可不可以把我们的归纳延伸到所有类型的仪式中去,管它是宗教仪式也好,不是也罢?对此,我们必须首先明了是否存在非宗教仪式。人们目前对巫术仪式的讨论已经含蓄地承认了这一点。事实上,在巫术当中有一整套我们想拿来与宗教行为进行比较的实践活动。如果我们希望在那些所谓的宗教仪式之外找到其他的仪式,那么在巫术中我们应当有所收获。

所以,为了让我们的一些研究结论站得住脚并推而广之,我们决定把巫术当作我们第二项研究的主题。如果我们成功地在巫术的基础中找到了跟神圣观念有联系的观念,那么我们就有理由把从祭祀研究中得到证实的结论扩展到所有类型的神秘与传统的技艺中去。我们这样做是因

为,一眼看上去,巫术仪式也是那种至少含有神圣力量的仪式。也许有人轻率地想象,这种将使我们得出关于仪式的一般理论的研究具有很大的诱惑。但是,我们的抱负还没有到此为止。在这些研究同时,我们还力图建立一种关于神圣观念的理论,因为我们注意到,虽然在巫术中也发现了神圣观念的秩序在发挥着功能,但是我们看到,它的意义、它的普遍性以及它的起源已呈现出一幅截然不同的画面。

这个问题给我们带来了不小的麻烦,可以说,我们也是在备受激励之下才开始这项研究的。前面说过,神圣观念是一个社会的观念,也就是说,它是一种集体行为的产物;并且,对于特定事物的禁忌或者规定实际上是一种协约(entente)的结果。因此,我们不得不作出这样的结论,从这种或与其相似的观念发端而成的巫术实践也是社会事实,正如宗教仪式是社会事实是一样。但巫术仪式在一般情况下的表现形式却并非如此。由于实施巫术的是那些外在于社会群体的个人,他们为了自己的利益或者其他个体的利益,或者以其他个体的名义而施展巫术,这些巫术仪式需要实施者具备更多的个人技巧与才能。如果是这样,那么巫术怎么会起源于我们所说的神圣观念这样一种集体观念,并对之加以利用呢?于是,我们陷入了一个两难的境地:到底是巫术属于一种集体观念呢,还是神圣观念是一种个体性的观念?为了摆脱这个难题,我们就要去了解巫术仪式是不是在社会环境(social milieu)下发生,因为如果我们能发现社会环境在巫术中呈现,我们就可以证明类似神圣观念这样一个具有社会性的观念能够在巫术中发挥功能,接下来的事就只是去揭示这种观念确实在巫术中发挥着功能。

这就是我们期望从这些研究中得到的第三个收获。我们将从观察仪式的运作过程转到研究这些仪式的发生环境,因为只有在这种巫术仪式

的发生环境当中,我们才能找到那些由单个巫师实施的那些活动所以存在的理由。

因此,我们不会找出一系列的巫术仪式来进行分析,而是去分析作为巫术仪式所处环境的巫术整体(ensemble of magic),并尝试对其进行描述。这样或许就可以让我们解决争论不休的巫术与宗教的关系问题。在这里我们不排除对此问题的任何见解,不过我们不想在它上面多花心思,因为我们只想盯着我们自己的目标。我们希望在解释巫术的历史之前就能理解巫术本身。对这些研究可能会以新事实的形式对宗教社会学所做的贡献,我们暂时将搁置一边——把它留给将来的研究。而且,在巫术的研究中,我们一直在力图展示单独的个体是怎样影响社会现象的,并借此跳出我们习惯性预设的窠臼,并对一般意义上的社会学研究有所贡献。

我们的研究主题所需要的研究方法,不同于我们在研究祭祀时所用的方法。在这里,我们如果要去分析巫术仪式,甚至是很彻底地分析很多甚或是绝大多数的巫术仪典,那将很难做到,而且很可能一无所获。实际上,巫术与祭祀很不相同,它是一种如果没有个人对自己生存的现实、形式或者功能抱有忧虑就无法对其进行命名,描述和分析的集体习俗。巫术是最薄弱的一种制度,就算是在那些实施它、信仰它的人看来,巫术也是一种定义模糊、组织涣散的行为和信仰的集合。于是,我们不能以演绎的方式明确巫术的界限,也没把握确定那些被认为是代表了巫术事实之整体的典型事实。我们第一步要做的事是为这些事实制定出一个详细的目录,它使得我们可以——至少是在一定程度上——为我们的研究确立界限。换句话说,我们不必费尽周折地去单独考虑一系列孤立的仪式,而是把巫术当作一个整体去思考构成这个整体中的全部事物;简而言之,我们是从定义巫术和描述巫术开始起步。而随后的分析,我们也不会遵循

仪式进行的时间顺序来展开。我们的兴趣不在于仪式是如何安排、由哪些部分组成的,而在于巫术发挥效用的方式之性质,也就是这些方式得以实现的性质:我们想知道存在于巫术中的信仰,巫术激发的情感,还有那些实施巫术的人。

第一章 资料来源和历史背景

人们对巫术的思考经历了漫长的岁月。不过,从本质上说,古代哲学家、炼金师和神学家们的研究都纯属实用性的,跟那些对巫术的科学研究相比,它们更应该被放在巫术自身的历史当中。在巫术科学研究的系列中,排在首位的是格林兄弟的著作,它们开启了一个长长的研究系列,我们的研究只是它们的延续。

今天,关于巫术绝大多数的重要问题,我们都已看到了很出色的论文。资料也在历史和分析两个角度进行了收集,现在我们可在整体的知识范围内调动它们。另外一方面,某些理论观点也已经产生,其中就包括“遗存”(survival)和“感应巫术”(sympathetic magic)等观念。

我们直接秉承的是人类学学派的观点,他们已经提出了一种条理非常明晰的巫术理论。泰勒(E. B. Tylor)在《原始文化》中,曾两度讨论巫术。他首先把巫术的鬼怪信仰(magical demonology)跟原始的泛灵论联系在一起。在该书的第二卷中,他提到了——他也是最早的提出者之一——“感应巫术”;这个术语包括所有那些遵循所谓感应法则的巫术仪式:相似生成相似(like produces like)、接触导致传染、形象生成物体本身、部分被认为等同于整体。泰勒的主要目的是想说明这些仪式在各个遗存系统中所发挥的功能。实际上,除了普遍的泛灵论以外,他对巫术没有作其他任何解释。研究巫术的还有乔治·威尔肯(George Wilken)和悉

尼·哈特兰(Sidney Hartland):前者研究的是泛灵论和萨满教,后者研究的是生命的象征符号,亦即把感应巫术等同于某种纽带,这种纽带据说能把一个人和与其生命紧密相关的物体或者存在连接起来。

弗雷泽(J. G. Frazer)和莱曼(W. Lehmann)让我们终于有了真正的巫术理论。在我们看来,弗雷泽在的《金枝》第二版中提出的观点,最为清楚地表达了泰勒、阿尔弗雷德·莱亚(Sir Alfred Lyall)爵士、杰文斯(F. B. Jevons)、兰(A. Lang)和奥登博格(H. Oldenberg)等人的著作所属的那个传统。这些研究者尽管在细节问题上各持一端,但他们都一致地把巫术称作一种前科学。而且由于弗雷泽亦以此观点作为他理论的基础,我们的讨论也从这一点开始。弗雷泽认为,巫术行为是必定会通过感应巫术的两条法则——相似法则和接触法则——产生特殊效果的行为。对于这两条法则,他作了这样的描述:“相似则相生;发生过接触的物体,就算它们的接触终止了,物理联系被切断了,在一定的距离之外仍会继续相互产生作用。”由此也就可以推论:“部分对于整体而言就如同形象对于被表现的物体那样。”由此可知,人类学的定义倾向于把“巫术”跟“感应巫术”相混淆。在这个问题上,弗雷泽的观点很武断,他毫不怀疑他的法则,并认为没有任何例外可言。感应是巫术既充分而又必要的特征,所有的巫术仪式都是感应的,而所有的感应仪式也都是巫术的仪式。无疑,巫师确实在实施一些跟宗教的祷告和祭祀相似的巫术——而且往往不是效法和模仿。而且,在好多社会中,祭司明显都有从事巫术活动的嗜好。但是,弗雷泽告诉我们,这些事实只不过是近代的侵蚀而造成的,应该在我们的一般定义中把这些事实剔除出去,它关心的只是纯粹的巫术。

从这第一个命题可以推导出其他命题。第一个推论就是,巫术仪式无需任何精灵协助者(spiritual agent)的中介作用就可以直接作用于它

们的目标；第二个推论是，巫术仪式的效应是自动产生的。不过，在这两个特征当中，第一个并非普遍性的，因为事实上，巫术——在它受宗教浸染而走向衰败的时候——已经借用过宗教中神和鬼的形象。不过，第二个命题的真实性并不因此而受到影响，因为在有中介存在的巫术中，巫术仪式对它们产生作用的方式跟它对外部现象产生作用的方式是一样的。巫术是在逼迫和约束，而宗教却是在抚慰。这最后一个特征——弗雷泽认为——是巫术最为持久的普遍特征，它能够在巫术与宗教有相互混淆的可能时把两者区分开。

这个理论蕴涵着一个极其重要的假设。这样的巫术被界定成了人类最早的思维形式。它无疑曾以纯粹的状态存在过，以巫术的方式思考是人类最初的思考方式。在原始膜拜和民间传说当中，巫术仪式占支配地位，这个事实被认为是支持上述观点的一个有力证据。而且，澳大利亚中部有一些部落，他们的图腾仪式从特征上说仍是纯粹巫术性的，巫术的思维状态依然存在于其中。因此，巫术是原始人整个神秘和科学体系的基础。它是人类自己选择的——或者甚至是自己想象的——人类思维进化的第一个阶段。宗教则是从巫术的失败和错误当中脱胎而来。最初，人们都具体而直率地表达自己的观念以及观念之间的联系。他认为 he 可以从思维当中创造 he 可以想象得到的事物，他幻想着他是外部世界的主宰，如同 he 主宰着自己的一举一动一样。但是，最终他发现世界并不允许 he 这么做。很快，he 就把曾经认为自己拥有的神秘力量赋予了他的世界。以前人就是神，现在 he 知道这个世界为神所占据。这些神不再向他的意志屈服，而他却要去向他们献祭和祷告，带着崇拜依附于他们。弗雷泽提出这些假设时，还小心翼翼地有所保留；不过，对这些假设 he 是坚信不疑。为了使他的理论更完美，he 还解释了人类的思维怎样从宗教转向了科学。

一旦对宗教的错误有了认识能力,人们就会转而直接求助于因果原则。但是,从那时候起,就不再是巫术的因果原则,而是实验的因果原则了。在后面,我们还会详细讨论这个理论的其他方面。

莱曼的著作是一项心理学研究,书的前言是一篇简短的关于巫术的历史。他一开始就提到了一些当代的事实。在他的定义中,巫术是以可见的唯灵论和神秘论的形式存在于我们社会当中的“迷信实践”——也就是“既非宗教亦非科学的信仰”。因此,他尝试通过实验心理学的过程去分析精神的基本体验,他力图从中(由此也可以推演到从巫术中)找到这些可预见的现象所导致的错觉、偏见和理解的错误。

所有这些的研究展示了一个共同的特征,或者说是一个共同的错误。没有一项研究试图把不同范畴的巫术事实全都列举出来,因此,在这个阶段能否提出一个将整个学科都囊括在内的科学方案就成了一个未知数。到现在为止,这个唯一打算对巫术进行界定的企图——就是弗雷泽和杰文斯的研究——已经被作者的先入之见破坏了。他们使用的是所谓的“典型资料”,假想在过去有那么一段时间,巫术以它最纯粹的形式存在着,然后再把整个这一切都化约为感应巫术。但是,他们无法证明他们这样选择的合理性。他们忽视了很多被仪式的操作者和信仰者称之为巫术的实践,也忽视了所谓的与鬼怪有关的咒语和仪式。如果放弃了旧的界定,但却代之以一类内涵被狭隘规定的观念和实践,而导致把一些像巫术而又不能确认的巫术现象排斥在外,那我们就要追问,那些本身不是巫术却又诱引很多人把它们当作巫术接受的幻觉该怎么去解释。我们还在白白地等待对此的解释。或许还有人会告诉我们,感应巫术现象是一类自然而独立的事实,把它们区别出来很重要。这也许是正确的。但如果是这样,我们就需要证据证明这些现象已经产生的观念、形象和社会态度与

众不同,足以让我们相信它们可以与其他巫术相分离,自成一类。必须补充一句,我们并不认为是这样。无论如何,有一点是必须要搞清楚的,即我们看到的这些理论只是关于感应行为的理论,而不是关于巫术的一般理论。实际上,时至今日,没有人提出一套可供我们使用的清晰、彻底并且完全让人满意的巫术理论。所以,我们只好自己去探索。

为了实现这个目标,我们决定将不会把我们的研究局限在一两个巫术系统之上,我们要尽可能地考察最大数量的巫术系统。我们认为,研究单个系统,不管这个系统选择得怎么合理,都不足以推导出可适用于所有巫术现象的规律,这是因为我们难以确定巫术的真实边界并导致我们怀疑是否能在一个巫术系统中找到巫术现象的整体性。另一方面,我们打算尽可能地研究更多性质不同的系统。这样的话,我们就可以知道巫术——不管在不同的文化中,它跟其他类型的社会现象有什么不一样的关系——是不是在一定程度上包含了一些相同的基本要素,并且从整体上而言都是一样的。最重要的一点,我们必须对原始社会和复杂社会中的巫术系统进行平行研究。在原始社会,我们可以看到最完美的巫术形式,即基本的巫术现象,其他巫术现象都发端于此;在复杂社会,组织更加庞大、制度更加特别,我们也会看到更容易理解的现象,它们会启发我们对原始系统的运作产生洞见。

资料方面我们很谨慎,只使用最可靠的资料,这些材料尽述了各自会中的巫术现象。虽然这肯定大大减小了我们的观察范围,但关键就是要

使用不会遭致批评的资料。我们研究的巫术来自澳大利亚的一些部落^①、美拉尼西亚(Melanesian)的一些社会^②、两个易洛魁人(Iroquois)的部落联盟——切罗基人(Cherokee)和休伦人(Huron)的联盟,奥吉布韦人(Ojibway)的阿尔冈琴人(Algonquin)^③。另外,我们还使用了古代墨西哥的巫术^④、马来的英属海峡殖民地(Straits Settlements)^⑤的当代巫术系统^⑥以及在印度的两种巫术形式——西北各州的当代民间巫术,以及

① 阿伦达人(The Arunta);—B. Spencer 和 F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, London, 1898; 皮塔—皮塔人(Pitta—Pitta)和他们在昆士兰岛中部的相邻部落—W. Roth, *Ethnographical Studies among the North-Western Central Queensland Aborigines*, Brisbane, 1897. G. Kurnai; 穆灵人(Murring)和在他们东南的相邻部落—L. Fison 和 A. W. How-wit, Kamilaroi and Kurnai, 1885; “On some Australian beliefs”; *Journal of the Anthropological Institute*, 1883, xii, 第 185 页以下; “Australian Medicine-men”, *J. A. I.*, xvi, 第 30 页以下; “Notes on Australian Songs and some-makers”, *J. A. I.*, xvii, 第 30 页以下。这些珍贵的文献经常都不是很全,特别是咒语部分。

② 班克斯群岛(Banks Islands), 所罗门群岛和新赫布里底群岛(New Hebrides)—R. H. Codrington, *The Melanesians, their Anthropology and Folklore*, Oxford, 1890; 跟这部主要的研究一起,我们还使用了一些民族志作品,其中包括 M. Gray 关于坦纳人(Tanna)的研究(*Proceedings of the Australian Association for the Advancement of Science*, January 1892); 参见 Sidney H. Ray, “Some notes on the Tannese”, *Internationales Archiv für Ethnographie*, 1894, vii, 第 227 页以下。这些著作非常有意义,因为它们提供了关于玛纳(mana)的内容,但是,在仪式、咒语和一般的巫术体系以及巫师等内容方面,它们还是不完整。

③ 在切罗基人中,我们有适当的文献,以及巫师用塞阔亚(Sequoyah)字母写的仪式手稿; J. Mooney 收集了仅 550 个程式和仪式,并经常获得一些最有价值的注释: *The Sacred Formulas of the Cherokees*, 7th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1891; *Myths of the Cherokee*, 19th Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn., 1900。对于休伦人,我们将只用 J. N. B. Hewitt 关于奥伦达(orenda)的出色材料,我们将在后面对它们进行阐述。奥吉布韦人描绘加入不同的巫术团体的壁画(阿尔冈琴人)也有很大的价值。书面的文本和图画还可见 W. J. Hoffman 的著作: *The Mide'wiwin of the Ojibwa*, 7th Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn., 1887。

④ 墨西哥巫术, 见为沙哈干(Sahagun)制作的西班牙语和那瓦特语插图手册, 由 E. Seler 出版、翻译和评论, “Zauberei und Zauberer im Alte Mexico”, 见 *Veröff a. d. Kgl. Mös. f. Völkerk.*, vii, 2, 第 2—4 页, 其中的资料简短但极其出色。

⑤ 海峡殖民地, 英国皇室最早的殖民地, 由马来半岛南部和西部的一部分及相邻的岛屿组成, 包括新加坡——译注。

⑥ W. W. Skeat 的著作, *Malay Magic*, London, 1889, 这是一本非常精彩的事实总汇, 很完整, 而且作者本人作了很漂亮的观察与分析, 有些事实来自于一系列的巫术手稿和专题论述。

在著名的吠陀文学时期由某些婆罗门实施的准科学的巫术形式^①。对于闪族语的资料,虽然我们很为它们的质量感到遗憾,但我们并没有把资料中关于巫术的问题全部摒弃^②。在研究巫术的表征(magic representation),以及研究有明确区别的巫术所发挥的功能时,希腊人和拉丁人的巫术研究^③对我们的帮助极大。我们还使用了经过验证的中世纪巫术史^④和法国人、德国人、凯尔特人以及芬兰人的民俗资料。

① 印度人留给我们无与伦比的巫术文献,《阿闍婆吠陀》(Atharva Veda)中的赞美诗和仪式程序,由 R. Roth 和 W. D. Whitney 主编,1856;由 Sāyana、Bombay 注释编辑,1895—1900,共 4 卷;由 A. Weber 翻译,一到六卷收入 *Indische Studien*, 第 11—18 卷;由 V. Henry 翻译,七到十四卷,巴黎, Maisonneuve, 1887—1896;注释翻译并选择了圣歌, M. Bloomfield, “Hymns of the Atharva-Veda”, 收入 *Sacred Books of the East*, 第 42 卷, 牛津, 1897; *Kaṇḍika-Sūtra* 中的仪式文献(由 Bloomfield 编辑, J. Amer. Oriental Soc., 1890, xiv; 由 W. Caland 节译并注释, *Altindisches Zauberitual*, 阿姆斯特丹, 1900; A. Weber, “Omina und Portenta”, 收入 *Abhdl. d. Kgl. Ak. d. Wiss.*, 柏林, 1858, 第 344—413 页)。不过,需要提出的是,我们知道这些日期不正确的文献反映的只是印度的某一种传统,某一个婆罗门教派的文学传统,属于《阿闍婆吠陀》。因此,它没有涵盖古代印度的所有巫术。对于当代印度,我们主要依赖于 W. Crooke 的文集, *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, 两卷, London, 1896。在仪式细节和文本规则等内容上,它有一定的断裂。

② 关于亚述人的巫术,我们只有一些关于驱邪仪式的资料; C. Fossey, *La Magic assyrienne*, Paris, 1902。我们对希伯来人的巫术只有一些片断性的材料; T. W. Davies, *Magic, divination and Demonology among the Hebrews*, Leipzig, 1898; L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, Strassburg, 1898。我们没有把关于阿拉伯巫术的讨论用进来。

③ 其中的一位学者——H. Hubert——已经对希腊和拉丁资料的价值做了评述, “Magica”, 收入 *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, C. V. Daremberg 和 E. Saglio, vi, 第 31 部分, 第 9 页以下。我们倾向于依赖于纸草上的巫术材料, 它们就算没有告诉我们关于仪式整体的细节, 但至少告诉了我们很多仪式的含义。我们已经利用了关于炼金师的文献(P. E. M. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1887)。我们也极其谨慎地使用了巫术神话和巫术故事等材料。

④ 我们关于中世纪的巫术研究极大地得益于 J. Hanson, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*, Munich, 1900, 以及 *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, 1901。

第二章 巫术的定义

我们先假设,巫术在各个社会中与其他社会事实的体系都有特别明显的区别。如果这个假设成立,那我们就有理由相信巫术不仅是一类独特的现象,而且给它下一个明确的定义也是可行的。我们无疑要为自己的研究确定一个定义,因为我们不能只凭行动者本人和旁观者的说法,就把某些事实接受为“巫术的”。这些人的观点是主观的,也就不一定科学。宗教是把以前的膜拜的残存都划归为“巫术”,哪怕这些仪式仍然是以一种宗教的态度在被实施;这样一种处理事物的方式竟被学者采纳了——像斯基特(Skeat)这样杰出的民俗学家就把马来的耕地仪式视为一种巫术。在我们看来,“巫术”一词应当用来指代那些被整个社会承认为巫术的事物,而不仅仅是那些被社会的某个部分接受为巫术的事物。不过,我们也知道一些社会在巫术观上并不是非常协调一致的,如果是非常一致的话,那也是逐渐形成的。所以,我们并不急于一下给巫术找一个理想的定义,这必须在我们分析巫术和宗教之间的关系,并得到结论之后才有可能。

在巫术中,我们可以看到巫师、行为和表征:我们把完成巫术行为的人叫做巫师,即使他不是专门的巫师;巫术的表征指那些跟巫术行为相对应的观念和信仰;而巫术行为,我们称之为巫术仪式,在界定巫术其他要素时都跟它有关。下面要做的重要事情就是要区分巫术行为和别的可能

与它相混淆的社会行为。

首先,作为一个整体,巫术和巫术仪式都是源自传统的事实。永不重复的行为不能被称作巫术行为。如果整个共同体都不相信一组行为具有的效力,那这些行为也不是巫术。仪式的形式极富有传递性,这也要受大众观念的裁决。因此,极端个人的行为,比如赌徒个人的迷信就不能被称为巫术。

可能与巫术行为相混淆的传统行为包括法律行为、技艺和宗教仪式。由于在很多地方,巫术的语言和姿势都是一种强制性的裁决,因此巫术已经跟法律义务体系联系到了一起。法律行为确实可能具备仪式的特征,合约、誓言以及神判在一定程度上也是神圣的。但是,虽然它们包含了仪式的要素,它们本身却并不是巫术仪式。如果它们想实现一种特殊的效力,或者它们建立的不仅仅是人与人之间的合约关系,那它们就不再是一种法律行为,而变成了一种巫术或者宗教的仪式。相反,仪式行为从根本就被认为能够产生出远过于合约的东西:仪式是极具效力的,是创造性的,确定无疑会对事物产生影响。正是根据这些性质,才有巫术仪式公认的形式。甚至在有的地方,仪式就得名于涉及的这些有效力特征的事物:在印度,跟我们的仪式这个词对应得最恰当的是 *karman*,是一种行为;感应巫术是卓尔不群的实际行为(*factum*),*krtyā*。在德语中,巫术(*Zauber*)含有相同的语源学意义;而在其他的语言中,指代巫术的词汇都以“去做(*to do*)”作为词根。

但是,人类的技术也是有创造性的,工匠的行为也被认为可以产生效力。由于这个原因,绝大部分的民族往往很难区分技术和仪式。而且,或许还没有一种由艺术家或工匠实施的行为不被认为是在巫师的能力范围之内。因为他们的目标往往是一致的,所以他们被相信具有自然而然的

联系,并且经常相互合作。不过,他们合作的程度有所不同。一般来说,是巫术支持和帮助技术,比如捕鱼、狩猎和耕作。有些技艺则可以说完全是被巫术所覆盖,譬如医药和炼金术:在很长一段时间之内,技术成分被压缩为微不足道的那部分,而巫术却变成占支配地位的合作者;它们对巫术的依赖程度,就好像它们是从巫术当中发端的一样。甚至到了我们在这个时候,医药仍然受到宗教和巫术禁忌、祷文、咒语和占卜预测的限制。而且,医生的药和药的剂量、外科手术中的切口事实上都是一套象征的、感应性的、顺势和逆反的行为,它们实际上都被视为是巫术行为。仪式的效果跟技术的效果没有截然的区别,它们被认为是一回事。

更加令人感到混淆不堪的是,巫术的传统特征被发现跟艺术和工艺有密切的联系。一个工匠连续不断的动作可以像巫师的姿态那样被统一地越制。不过,艺术或工艺跟巫术已经被普遍地区分开来,在这两类行为之间总是存在一种无形的方法上的差异。对于技术而言,它是通过个人的技能而产生的效果。人人都知道只要动作、工具和物质因素协调统一,就能直接得到最后的结果。有了原因,立竿见影地就能见到结果。这个结果跟手段是同质性的:标枪破空而出是因为有人把它掷出,食物通过火而变熟。另外,传统的技术是经验可以控制的,通过经验,人们不断对技术信仰的价值进行考验。整个这些技术的存在有赖于不断地去理解原因和结果之间的这种同质性。一个行为如果既是巫术行为,同时又是技术行为,那么巫术的那一面就是不符合这种技术的界定。所以,在医药活动当中,词汇、咒语、仪式和占卜信仰都是巫术性的,这是神秘并被精灵所控制的领域,是一个赋予仪式活动和姿态以一种特殊效力的观念世界,这种效力跟它们机械性的效力截然不同。结果并不被认为是直接来源于姿态,而是来自于别的地方,而且往往遵循的不是因果次序。举个例子来

说,譬如当一个人为了下雨而搅动小溪的水。这是仪式的一种独特性,我们可以把这些仪式称之为效力自成一格的传统行为。

到目前为止,我们试图界定的只是仪式,而非巫术仪式,现在我们必须要把巫术仪式跟宗教仪式加以区分。前面已经我们看到,弗雷泽提出了他自己的标准。第一个标准就是巫术仪式是感应仪式。但事实并不是完全如此。不仅存在着并非感应巫术的巫术仪式,而且感应也不是巫术的特权,因为在宗教当中也存在着感应行为。在住棚节期间^①,当耶路撒冷教堂中的大祭司把双手举过头顶,泼水于神坛的时候,他显然在实施一个求雨的感应仪式。在一个神祭仪式中,在有奠酒相伴的巡游之后,一个印度教的祭司根据自己意愿延长或缩短祭性的生命,这也是一个极富感应性的仪式。在两个仪式当中,象征的意义都极其明显,仪式好像自己在进行着表演。但是,在每个仪式中都是宗教特征占据主导地位。祭司、现场的气氛、神的出现、动作的庄重、仪式参与者的目标都让我们对这一点深信不疑。所以说,感应仪式既可以是巫术仪式,也可以是宗教仪式。

弗雷泽提出的第二条标准是巫术仪式通常都是自己对自己产生效力,是一种强迫,而宗教仪式却是崇拜和调和。前者造成自动、直接的反应,而后者要通过一种令人信服的劝说间接发挥作用——在其中,中间人对精神进行调整。但是,这并不是一个令人满意的解释。宗教仪式也会产生强迫,并且在大多数古代宗教中,如果仪式的施展过程没有一点问题,那么连神自己也不能阻挡仪式最后结果的实现。我们在后面将看到,由于精灵乃至神都可以被纳入巫术,因此并不是所有的巫术仪式都具有直接的效力。最后,精灵、神和鬼怪也并不是自动地听从巫师的命令,后

^① 住棚节, Succoth, 一种庆丰收的节日, 纪念以色列人在旷野居住 40 年的帐篷, 从犹太历元月十五开始, 持续 8 到 9 天。——译注

者还常常被迫向它们乞饶。

所以,我们只好去寻找其他标准。为了找到它们,我们要一一研究这些不同的层面。

在仪式当中,无疑有一些在性质上是宗教性的,这些仪式是神圣的、公共的、义务性的、定期的——比如节日和圣餐。不过还存在这样一些弗雷泽不会视其为宗教仪式的仪式。在他看来,澳大利亚土著居民所有的仪典,还有他们大多数的初入仪式(initiation rites)都是巫术性的,因为这些仪式中都包含有感应的成分。实际上,阿兰达氏族中被称为因提丘玛(intichiuma)的仪式——是部落的初入仪式——显然在一定程度上具有由宗教观念唤起的重要性、严肃性和神圣性。实际上,在该仪式的实施过程中,出现了跟那些人们敬畏的力量具有相同的威慑力的图腾类别和祖先,弗雷泽本人也把它们的出现当作某个仪式富有宗教性的标志。它们是要在仪式过程当中被召唤出来的力量。

另一方面,始终都是巫术性的仪式也同样存在。它们是邪咒(evil spells)或者魔法(maléfices),我们发现它们在一定时期就会被法律和宗教如此定性。念诵邪咒是违法的,遭到坚决禁止和惩罚。这种禁止成为了巫术仪式和宗教仪式之间的正式差别。事实上,正是遭禁止本身赋予了咒语以巫术的特征。有些宗教仪式同样也是有害的,比如 devotio,它是对共同体的敌人、盗墓者、背誓者、仪式禁忌所禁止的所有致死仪式(death rites)的诅咒。所以我们可以说,邪咒之所以邪,只是因为有人害怕它们。它们遭禁止的这个事实给巫术行为的总体范围划定了界限。

换句话说,我们找到了形成巫术和宗教这不同两极的两个极端现象:一个是祭祀,另一个是邪咒。宗教总在制造一种理想,让人们向它致以圣赞、誓言和牺牲,是一个靠训诫(prescription)支撑起来的理想。巫术对这

个空间是避而远之的,因为巫术仪式中有跟鬼怪联系的一面,这让人类常常会产生一些粗鄙而普遍的巫术观念。在这两极之间,我们可以看到很多特性难辨、混杂不清的行为。这些行为既不是受训诫的,也不会被以任何特殊的方式所禁止。我们看到了私人的和自发的宗教活动,同时也看到了合法的巫术行为。就是说,一方面我们看到了特殊场合下的私人教派,另一方面又看到了跟技术能力相联系的巫术活动,比如那些跟医药行当有关的巫术。欧洲的一个农夫驱除他田里的老鼠、一个印度人配备他的战争用药或者一个芬兰人给他的捕猎武器施法——他们都有极其光明正大的目的,并且所作所为都是合法的。在美拉尼西亚,巫术行为是一系列牵涉到他们祖先的仪式。在那里,巫术和家庭崇拜连接在一起。我们否认这可能会把巫术和宗教搞混淆了,我们只想指出事实,而把解释留在后面。在这里,我们倒乐于接受格林的定义,亦即巫术是一种“宗教类型,在家庭生活这个更小的范围内使用”。不过,巫术和宗教之间的连续性是一个非常有趣的问题,所以,目前我们必须要把我们的材料进行归类。要实现目标,我们就必须列出一些可被认识的外部特征。在宗教和巫术之间存在的这种联系并没有让人们忽略两种仪式的区别,因而也没有妨碍他们以一种表现他们明确差异的存在的方式来实施这两类仪式。所以,我们要找到这些迹象,它们让我们的分类得以进行。

别的不说,巫术仪式和宗教仪式的实施者往往就是不一样的,也就是说,同一个人不会既施行巫术,又主持宗教仪式。在例外的情况中,施展巫术的神父也不会采用他在执行专职时的正常举止:他背对着神坛,他挥舞着左手,而他平常用的都是他的右手,如此等等。

这样的迹象还有很多,而且应该集中起来讨论。第一就是巫术仪式实施地点的选择,通常不是在教堂,也不在家里的神祠。巫术仪式的实施

往往是在远离住地的树林里,在黑夜里、在有阴影的角落,在房间的隐蔽处或者无论如何至少是在一些偏僻幽深的地方。宗教仪式是公开举行,在众目睽睽下实施,而巫术仪式却要秘密进行。甚至合法的巫术也是偷偷地进行,好像在干什么坏事一样。就算巫师必须公开作法的时候,他也极力掩盖自己:他的姿势变得鬼鬼祟祟,他的话也变得含糊不清。药师和接骨师(bone-settler)在齐聚的一家子面前实施巫术,默念咒语、遮掩行为、还在故意或真实的迷狂中,把自己隐藏起来。所以,从社会角度来说,巫师是被驱逐的一个存在,就连他自己也更愿意隐退到森林的深处。跟伙伴在一起,他也要尽量独处,这样他就可以蓄养自己的力量。与世隔绝和隐秘性几乎成了巫术仪式内在特性的固有标。它们往往是以个人能力进行工作的人所具备的特征;行为和行动者都在神秘中藏匿了。

不过,事实上到现在为止我们揭示的这些特征只反映了巫术仪式的反宗教性(irreligiosity)。它们与宗教相对,而且还有人期望它们的确如此。无论如何,它们都不属于那些我们称之为教派的有组织的体系。与之相反,宗教仪式,就算是偶然的和自发的,都总是可预测的、受训诫的和正式的。它们真的构成了教派的内在组成部分。立誓时献给神的礼品,生病时奉上的赎罪祭牲,都是在表示一种定期的敬意。虽然都是自发的行为,但它们也确实都是强制性的、必需的行为。巫术仪式就不一样了,当为了一个特殊的目的而实施巫术时,尽管它们可能是定期举行的(比如在农业耕作中的巫术),也可能满足了某种需要,但是它们仍然总是被认为是未经批准的、反常的,就算说得最好听,它们也是缺乏高度的可预测性。医疗仪式,不管它们的实施看上去多有效、多合法,它们都不像向药神奉献赎罪的祭牲或者向它发誓那样具有神圣性,也不会得到一种履行了职责的概念。当人们向药师、精灵—神物的所有者、接骨师或者巫师求

助的时候,当然会有一种需求,不过这里不牵涉道德的强制。

不过,也有巫术团体的例子存在。古希腊有信仰海克提^①的团体,中世纪的巫术中有信仰戴安娜和魔鬼的团体,印度有尊崇印度教最伟大神灵之一的湿婆(Rudra-Shiva)的团体。不过,这些团体都是经两次演化而来的,他们只是简单地证明了巫师自己建立了一个以宗教教派的构架来塑造自身的团体。

于是,我们可以暂给巫术现象下一个比较恰当的定义。跟任何有组织的教派无关的仪式都是巫术仪式——它是私人性、隐秘的、神秘的,与受禁的仪式相近。在这个定义基础上,再把我们已经提到的巫术的其他要素加进来,我们就会得到关于其特殊性质的第一条线索。值得注意的是,我们并没有用巫术仪式的结构来定义巫术,而是用巫术仪式得以施展的环境来定义它,这些环境决定了巫术在社会习俗的总体当中所占的位置。

^① 海克提(Hecate),古希腊神话中司天地及冥界的女神,后世认为系巫术、魔法女神。——译注

第三章 巫术的要素

1. 巫师

我们用“巫师”来指代任何一个巫术的实施者,不管他是不是认为自己是一个专门的巫师。实际上,我们也坚持认为,巫术仪式不仅可以由专职的巫师实施,还可以由其他人来实施,比如“老太婆”的药方、巫术药物,还有在整个农业周期内频频举行的所有乡村仪式。狩猎和捕鱼仪式也似乎是人人皆知。不过,我们要强调一点,这些仪式其实远远不像表面上那样被人们所共有。而且,它们总是具备了一种基本特性,虽然它们满足了人们共同的需要,但是它们的范围却是有限的。总的来说,这类民间巫术只由家庭的男性或女性家长负责实施;而且,他们中的很多人都更倾向于让那些在这方面更熟练或更精通的人来负责实施。大多数人不管是出于顾虑还是由于缺乏自信,对实施巫术都持很谨慎的态度。还有一些人这样做,可能是因为不愿把有效的药方传给后人。

而且,认为业余巫师在将要操演仪式的时候,仍然觉得自己处于平常的状态,这是不正确的。实际上,常常是因为他摆脱了他的“日常”状态,他才觉得自己能够制造效应。他节制性欲,进行斋戒,沉思冥想;他还做完了固定的准备活动;更不用说仪式活动本身早晚都会把他变成另一个

人。此外，每一个操演巫术程式(formula)的人，不管他有多么不开窍，都坚信自己享有这套装式的所有权。一个农民如果谈到了“我祖母的万能药”，那么他就顺理成章地使自己可以利用这种药。于是，药方的使用就被限定成为一种“职业”。

随着这样的思路，我们可以来看下面的这种情况，即某个社会的所有成员都相信他们从一生下来就具备了某些禀性，这些禀性在某个时候可能转变成巫术的特性。现代印度的一些巫师家族便是这种情况（如东北邦的奥吉哈斯家族、米尔扎布尔的拜嘎斯家族）。秘密团体的成员也可以通过为他们举行的初入仪式来获得特殊的巫术力量；在初入仪式的作用非常大的地方，这种方式可以说遍及整个社会。简言之，我们从巫师的仪式实践看到，就算是业余的巫师也不像普通人那样简单而又纯粹。

当然，也有些仪式确实是每个人都可以实施的，所需的专业技能也不多。不过，这种情况的出现，经常是因为这些仪式经过不断的重复之后已成为了常识，它们已经在实施当中被简单化了，或者正是由于这样的性质，已变成了常事一件。但是，在任何一种巫术当中，都至少得有诸如药品知识、传统手段的存在，它们赋予了仪式实施者最起码的资格。明确了这一点，我们现在可以断言，巫术行为是专家们的特权。这是一个普遍的规律。巫师的确存在，在每一个极其深入地研究过巫师的地方，他们的存在都是不言而喻的。

巫师不仅存在，而且在很多社会——至少从理论上说——巫术仪式的实施成为了他们的特权。这一点已在吠陀典籍中得到了证实，它们记载的仪式几乎都只能由婆罗门来负责实施。仪式的参与者无法独立行动，他只是参与庆典、被动地服从指令、重复要他重复的程序，在特别庄严的时刻把手放在司仪的身上，除此之外，他别无所为。概言之，他跟供奉

祭祀的人在祭司举行的仪式中承担着相同的角色。事实上,在古代印度,巫师对的巫术独占权不仅仅是一个理论上的原则。我们完全相信,巫术确实是婆罗门阶层真正占有的特权,同时还得到了贵族和国王的刹帝利阶层的承认。印度古典戏剧中的某些场景便可证实这一点。当然,民间巫术确实是盛行于社会的各个层次,可能也并不是那么被人专有;但即便如此,巫术实施者也是不可少的。同样的观念在基督教欧洲也很普遍。无论是谁,只要实施巫术就会被称做巫师,还有可能因此遭到惩罚。巫术的罪名是一项常见的罪名。对教会以及法律来说,不会只有巫术而没有巫师。

(1) 巫师的特性

成为一个巫师并不是个人意愿所能决定的;一些特性把巫师跟普通人区别开来。有些特性是后天所习,有些特性则是由继承而来;有些人的这些特性是借用别人的,而有些人却真正拥有这些特性。

据说,通过身体的某些特异性就可以辨别出一个巫师。就算他极力试图掩饰,但这种特异性已经给他打上了烙印,并让他的内驱力有可能被发掘出来。比如,有人说巫师眼睛的瞳孔完全遮住了虹膜,或者他能看到身后的东西,还有人说巫师没有影子。在中世纪,人们还在女巫身上寻找魔鬼的印记。无疑,很多女巫都是歇斯底里的,她们能让某些部位的皮肤出血和失去知觉。认为巫师有奇特的外表,这种信仰主要依赖于实际的观察。世界上各个地方都有面目异常狡黠的人、看上去古里古怪或不值得信赖的人、莫名其妙冲着别人眨眼睛的人。这些人合起来被称为“恶眼”(evil eyes),那些让人感到恐惧和怀疑的人就是这类人。他们都被归为巫师,并且在巫术依然猖行的落后地区,神经紧张、躁动不安的人或者弱智者也是巫师。粗野的姿态、尖锐的嗓音、雄辩或诗人般的天赋都常常

会成为巫师的特征。它们都是展示一种紧张状态的信号,在很多社会中,这种状态是被巫师制造并在仪典过程中以更猛烈的力量表达出来的。它们经常伴随着紧张的出神、歇斯底里的尖叫,乃至全身僵硬般的惊厥。巫师常常自然而然地被诱引而陷入一种迷乱状态,不过更多的时候他是在伪装。在这个时候,他常常相信他已经被带离了这个世界,观看者似乎也是这样认为。从他首次颤搐到他回到这个生活的世界,观看者就跟今天的催眠展示会上的那些观众一样,都在提心吊胆、聚精会神地注视着他。这些体验给巫师留下了深刻的印象,因为他倾向于相信,他的这种不正常状态是一种无可名状但却让他的巫术效果得以显验的力量的展示。这些让人心神不定的现象、精灵性禀赋的表露,都让某些人具备了向巫师转变的资格。

还有一些人是注定要成为巫师的,因为他们引起了公众的恐惧或怀疑,或者他们的身体具有特异之处或者非凡的禀赋——譬如变戏法者、腹语表演者和玩杂耍者。身体的不健全,比如腿瘸、背驼或者眼盲也足以使人成为巫师。对常人的反应过度敏感、被迫害的情结或者海市蜃楼般的幻觉都可能让他们相信自己具有超常的力量。

我们必须指出一点,所有这些人——残疾人、迷乱者、货郎、小贩、变戏法的以及神经过敏者——实际上构成的是某些类别的社会阶层。他们之所以掌握了巫术力量,并不是因为他们具备的个体特异性,而是因为社会对待他们以及他们这类人的态度。

女人就是这样被对待的。在每个地方她们都被认为比男人更有实施巫术的可能,这与其说是因为她们身体特征,倒不如说是因为这些特征所激起的社會态度。在生命周期的重要阶段,她们都会引起迷乱和恐惧,这些态度使她们处于一个特殊的位置。女性的特征恰好是在青春期、月经

期、怀孕期和生育期达到了它们最成熟的状态。通常也是在这些时期,她们变成了巫术行为的主题,或者成为了巫术行为的实施者。老妇人就是女巫,处女就是重要的助手,经血和妇女生成的类似事物则成为了普遍的特殊物体。而且,女人确实也很容易变得歇斯底里,她们惊悚的叫声使她们似乎接近了超自然的力量,这些力量赋予了她们以非凡之力。不过,就算是在这些于其生命不可或缺的关键时期之外,女人仍然也是迷信以及法律和宗教禁忌的靶子,这把她们的作为社会的一个单独阶层明确地划分了出来。她们被认为跟男人存在的不同,比实际上的不同要多得多。她们被说成是神秘活动之源,巫术力量之源。另一方面,由于女人被排除在大多数宗教教派之外——或者就算予以接受,也把她们安排在靠边的位置——所以,唯一能让她们发挥积极性的就只剩巫术活动了。女人所具有的巫术特征主要来自于她们的社会地位,这导致的一个结果就是,议论其巫术特性的比她们实际的巫术特性要多得多。实际上,实施巫术的女人远远达不到这些公众舆论告诉我们的数量。因此,令人奇怪的结果就是,虽然实施巫术的总体上说都是男人,但遭到控诉的却是女人。在《阿闳婆吠陀》(*Atharva Vedic*)的记载中,女巫们遭到驱逐,男人操演着所有的巫术。在我们所谓的大多数原始社会中,老妇人也好,年轻女人也罢,都会被指控以实施了巫术的罪名,但其实她们根本就没有实施过。在中世纪,尤其是从4世纪以降,大多数巫师都是女性。但是,我们不要忘了,我们所面对的那个时期是一个迫害的时期,我们的资料也只是来源于那些审判的记录。遭到指控的女巫数目极多,这唯一能揭示的就是当时存在着被宗教法庭利用和支持的社会歧视。

巫师寻求助手的时候可能会经常需要儿童,尤其是在占卜仪式当中。在有些时候,比如说在澳大利亚的蒂里人(Dieri)当中,儿童甚至还操演他

们自己的巫术仪式。在当代印度,儿童在大象的脚印里画符,并且吟唱相应的咒语。我们都知道,儿童的社会地位很特殊,因为他们的年纪,也因为他们还尚未通过明确的初入仪式,人们认为他们仍然还具有一种不确定的、会惹麻烦的特性。我们再一次看到,他们的巫术特性是源于作为社会特殊阶层的成员。

巫术还与一些职业有重要的联系。医生、理发师、铁匠、牧羊人、演员和挖墓者都具有巫术的力量,这些力量显然不是个体的特征,而属于群体性的特征。几乎所有的医生、牧羊人和铁匠都是巫师。医生是巫师,是因为他们的技术跟巫术极其相似。他们会使用如此精细繁杂的技术,无论如何都让人不得不相信他们的职业是奇迹般的,是超自然的。理发师是巫师,是因为他们跟身体的废弃物接触非常密切;平常出于对妖术的恐惧,这些废弃物一般都要被藏起来或者被销毁。铁匠是巫师,是因为他们在工作使用的材料是广泛地会激发迷信的材料,还因为他们艰苦的职业笼罩在一团神秘之中,不无一种威慑力;牧羊人是巫师,是因为他们能跟动物、植物和星辰相互沟通;挖墓者是巫师,则是因为他们跟死亡有关。他们跟其他的普通人区分开来的是他们的职业,而又正是这种区分赋予了他们巫术的力量。当然,有一种职业比其他职业更能够把人与其他人区分开来——尤其是这种工作通常都是某个人为了整个社会的利益、甚至是一个规模较大的社会的利益而独自承担——这就是刽子手扮演的角色。我们还发现刽子手掌握了擒拿盗贼、捕捉吸血鬼的咒语和法力。他们就是巫师。

在社会中占据权威地位的特殊身份也可以使人成为巫师。在澳大利亚的阿兰达人中,当地图腾群体的首领、庆典的主持者,同时也是一个巫师。在新几内亚,大多数有影响的社会成员都是巫师;在整个美拉尼西亚

有这样一种基本信仰,首领——一个具有玛纳(mana),也就是超自然力量的人——既秉承了巫术的力量,又具有宗教的力量。毫无疑问,这也是为什么在印度人和凯尔特人的史诗当中,神秘的王子被认为具有巫术特性的原因。这些事实对弗雷泽来说是相当的重要,他把巫术研究引入了他关于神圣的祭司国王的作品当中,当然在我们看来,国王要更加庄严一些,更像祭司一些,而更少地具有巫术性。另一方面,巫师也可能掌握最高等级的政治权威。他们能够施加高度的影响,并常常成为举足轻重的人物。因此,社会身份注定了一些人要去实施巫术的力量,而反之亦然,巫术的实施亦决定了他们的社会身份。

在神圣职能被完全专门化的社会中,祭司就会经常被怀疑在从事巫术活动。中世纪的时候,祭司被认为是易被魔鬼攻击,这使得他们自己也沉湎于鬼怪信仰——也就是一种巫术——的活动之中。这种情况下,是祭司的角色让他们被人认为是巫师。他们的独身禁欲、生活的与世隔绝,还有在教堂充当神职人员因而经常跟超自然之物打交道,这一切都把他们跟其他人隔开,并使他们遭到怀疑。这些怀疑好像还经常成为事实。有的祭司会为了自己的利益而从事巫术,而有的祭司则是因为他的加入被认为对巫术仪式的实施非常重要而被迫参加,他经常对此一无所知。当然,堕落的祭司,尤其是那些违背了自己圣洁誓言的祭司,就更多地遭人指控实施过巫术了。

某个宗教一旦失去了它的信众,那么新兴宗教的信众就会把以前的祭司都视作巫师。马来人或者伊斯兰萨满就把帕旺(pawang)和帕加(paja)视作巫师;而实际上,他们都是以前的祭司。异教徒也被认为会带来巫术行为:清洁派教徒(the Catharists)和韦尔多派教徒(the Vaudois)就被认为是巫师。不过,在天主教的教义中,巫术的概念却包含了一层假宗

教的观念。这个特别的现象,我们将留到后面再讨论研究。不过,这种情况很有意思,因为又一次巫术被赋予了一个整体性的群体。前面,我们已经看到巫师可以来自于对巫术只有间接兴趣的阶层。在这个地方则完全相反,是一个教派的信众全被看作了巫师。比如,中世纪的教会和亚历山大城的人(the Alexandrians)就把所有的犹太人都视为巫师。

同样道理,一个社区的外来者也被分成跟巫师一类。在澳大利亚的一些部落中,一个族群内部的自然死亡会被归结为邻近族群实施巫术的结果,最后还会因此导致族群仇杀和世代不和。新几内亚莫尔兹比港的陶里皮(Toaripi)和夸塔普(Koitapu)两个村庄的人就把他们的时间(根据查尔默斯[Chalmers]的研究)花在互相指责对方的巫术上面。这种情况在原始人当中相当普遍。事实上,在吠陀印度时期,给巫师的名字就是“外来者”的名字。外来者最主要的就是生活在其他地域的人——满怀敌意的近邻。有人会说,接受了这个观点,那么巫术力量就从地形上划定了限制。我们就有这么一个给巫术划定了明确范围的例子。亚述人的驱邪仪式中有这样的话:“女巫,你们被施巫,我就自由了;埃拉米特的(Elamite)女巫,我自由了;库亭(Qutean)的女巫,我自由了;苏亭(Sutean)的女巫,我自由了;卢鲁比安(Lullubian)的女巫,我自由了;闪尼加比安(Shanigalbian)的女巫,我自由了。”(K. N. 托克维斯特[K. N. Tallqvist], *Die Assyrische Beschweörungsserie Maglû*, iv, 第 99—103 页)两种文化发生接触时,通常巫术就被归结为相对落后的文化所具有的特征。这方面典型的例子有印度的达斯尔斯人(Dasyus),他们被印度教徒指控为巫师;还有芬兰人和拉普兰(Lapps)人,他们遭到了斯堪的纳维亚人同样的指斥。在美拉尼西亚和非洲,所有住在森林里的人被相对进步一些的平原、海岸和河畔的部落视为巫师。跟定居人口生活在一起的游牧部落也被认为是

巫师。甚至在今天,吉卜赛人和大量游动不居的印度种姓群体、……生意人、皮革匠和铁匠也遭到了同样的对待。在这些被排斥在外的群体内部,还有些部落或者家族比其他部落和家族更多地秉承了巫术的技艺。

这些对巫术的指控并非总是没有道理。事实上,有些群体还公开宣称对某些现象具有超凡的控制力量。这些力量有的时候是宗教力量,有的时候则是巫术力量。在希腊人、阿拉伯人和耶稣会士看来,婆罗门是真正的巫师,他们确实具有半神圣的力量。有些群体宣称自己能够呼风唤雨,有的则被他们的邻居认为具有这些天赋。在澳大利亚的盖姆比尔山(Mount Gambier)上,一个部落当中还有一个“掌管风”的氏族。他们被其邻居——布安迪克人(Booandik)指责随意制造风雨。拉普兰人甚至把装满风的袋子卖给来自欧洲的水手。

因此,我们可以得出结论,某些人从事巫术活动是社会对待其身份的结果,所以巫师(他们并不属于一个特殊的阶层)必然统统都是强烈的社会情感的对象,而且就是这些情感的一部分,这些情感指向了那些专职的巫师,指向了那些跟在前面我们已经论及的所有具有巫术力量的阶层有相同性质的巫师。而且,由于这些情感基本上都是被巫师的反常特征激唤起来的,所以我们可以做出结论,如果巫师有社会身份的话,那么他的这个身份是可以被界定为反常的社会身份。不过,我们并不打算强调巫师角色中负的一面,而想转向对其正面特性和特殊禀赋的研究。

我们已经指出了一些使人可能成为巫师的正面特征:技术、焦虑的性格等。巫师通常被认为机敏灵巧、才识过人。如果简化巫术的理论,就可以只关注巫师的智力和他们实现的奇迹,然后把他们的职业解释成是创造与欺骗之间的一个完美结合。不过,这些一直都是根据假设赋予巫师的具体特征,只构成了其整个传统形象的一部分,其他还有很多特征在支

撑着他们的声望。

在这些特征中包括神话具有的特征,或者说一个社会的口承传统,即经常讲述的传奇、寓言或冒险故事具有的特征:神秘和幻想的成分。这些传统在世界民间文化中有一定的位置,并且构成了民俗研究中一个很重要的领域。如印度的故事集《苏摩提婆》(*Somadeva*)中所说:“众神生活在永远的快乐当中,人类的生活伴随着永无止日的苦难;那些在神与人之间协调的人的行动,穿过了他们命运的差异,总是令人满意并为人所津津乐道。出于这个原因,我将给你们讲述 Vidyadharas 的生活故事。也就是说,先讲魔鬼,最后讲到巫师。”(*Katha-Sara-Sarit-Sagara*, I, I, 47)。这些传奇和故事不只是想象力的简单发挥或者集体幻想的一种传统表达,并且在长时段的夜间讲习期间,它们的不断重复烙下了一种期待、恐惧的印记。稍加鼓动,这种印记就会引致错觉并激起最活跃的反应。而且,在这种情况下,寓言跟信仰之间、在被自觉相信的真实历史以及神话跟传奇之间不存在可以划分的界线。人们聆听巫师说话、在他工作的时候注视他的一举一动,还向他请教问题。他们赋予他巨大的力量,以至没有人能够怀疑他的能力可以让他轻而易举地完成那些要他去完成的微不足道的任务。怎么可能相信至少会在某个时候,一个婆罗门——一个超过神本身的存在者,一个能创造整个宇宙的存在者——不能治愈一头牛呢?恰是因为巫师是民间想象中最受欢迎的主角,或者即便不是因为每个人都有他们自己的个人困难,也是因为巫术能自动唤起独特的兴趣,巫师的形象从一个故事发展到另一个故事,从一个讲述者再到另一个讲述者。祭司的力量是由宗教教义一应都规定好的,而巫师的形象则是在巫术之外塑造出来的。它是从无数的“从前有一次”中被创造出来的,而且巫师要做的一切就是无愧于这样的描绘。因此,如果在我们的巫术故事

中,男主人公在文学上的特征也是名副其实的巫师具有的典型特征,我们应该不必惊奇。

我们谈到的神秘的性质是很多种力量,或者说它可以产生力量。经常进入想象当中的,是巫师实现其最后目标时的那种轻松愉快的形象。他有这样一种天赋,能够构思出的事物比任何普通人能够希冀的事物还要多得多。他的语词、他的姿势、他的目光,甚至他的思想本身就是力量。他本人也散发出影响,自然和人类、精灵和神灵都要屈服于他的影响之下。

除了对物体拥有普遍的控制力之外,巫师对自己的存在也有控制力,这成了其力量的主要来源。通过意志力,他可以完成超越正常人力量所能及的事情。重力规律对他不起作用。他精于飘浮(levitation),可以在一刹那间身随意往。他在同一时刻在很多地方出现。就是矛盾定律对他也沒有约束力。据说在1221年,哈贝斯塔德(Halberstadt)的一个传教士、也是一个巫师,琼纳斯·土托尼库斯(Johannes Teutonicus),同时在哈贝斯塔德、美茵和科隆的公众面前进行表演。像这样的故事应有尽有。从根本上说,巫术信仰者对巫师移动的确切性质仍迷惑不解。是他本人,也就是他自己的身体在移动吗?还是他的互体(double)或者他的灵魂在代替他移动?只有神学家和哲学家才试图解决这个矛盾,而一般人对此并不在意。巫师就是利用了这种不确定性,把它宣扬成环绕在他们的行动周围的又一层神秘。我们无意于解决这些矛盾;它们的根源在于原始思维中有关灵魂的观念和有关身体的观念存在着根本的模糊性。通常情况下,这种模糊性被人们所相信,但与此相比,它更是巫术的一个重要组成要素。

在身体和灵魂这两个概念中,灵魂概念适于进行足够详细的阐述,因

为,它直至今日仍然在我们的脑海中激起神秘与惊异。巫师的灵魂是动人心魄的事物。比起人类灵魂的趋向来,它的性质更荒诞、更玄妙,也更黑暗深沉。当原始形式的泛灵论思想渐渐销声匿迹,人们也不再相信做梦时一个人的灵魂会在他周围游弋,或者不再相信人的灵魂能够变成一只苍蝇或蝴蝶的时候,这些古老的信仰在巫师身上却仍然适用,它们甚至还成为了辨认巫师的一个方法,比如,在一个人沉睡的时候,有只苍蝇在他的嘴边飞来飞去。任何情况下,巫师的灵魂都不像一般的灵魂那样是在不由自主的漂泊,巫师会凭借意志操纵他的灵魂。澳大利亚的库耐人(Kurnai)在他们的降神会(spirit seance)上,“巴恩”(barn)派他的灵魂出去侦探正在行进的敌人。在印度瑜伽人(Yogin)那里,我们也看到了相同的情况,虽然他们的神秘的神学若说属于宗教,但又更像哲学;而若说属于巫术,但又更像宗教。在他们自己担负起重任(动词 yuj)的时候,就是他们跟世界基本的超越原则相结合的时候,这种结合产生了(动词 sidh)巫术力量(siddhi)。波怛阇利(Patanjali)的 *sutras*(佛经中的一类)中很明确地说明了这一点,而且甚至还把这种能力归结到瑜伽人以外的其他巫师身上。在 *sutras* 第一部分第四节(*sutra*, iv, 1)的注释就阐明巫术力量(siddhi)的原则包含了飘浮在内。一般来说,任何一个有力量支使其灵魂的人就是巫师。对此原则,我们没有碰到一个例外。它也是名称很蹩脚的萨满教在确立其整个制度时隐藏在后的基本原则。

灵魂是人的互体,它不是人的身体中无法具名的组成部分,而就是人本身。它服从意志而被送到任何地方,它在那里进行着物理性的行动。据称,在有些时候巫师甚至可以把自已分成两半。于是,当迪雅克(Day-ak)的巫师在参加一个降神会的同时,又在外出采药。人们看到巫师的身体,不过他的精神和肉体并不同时在场,因为他的互体并不是只是一种精

神。互体的两个组成部分是对等的,对等到它们可以严格地一一对换的程度。事实上,想象到巫师把自己劈成两半,留下他的互体并把他真实的自我带离到别处,并不是一个漫无边际的遐想。这就是对中世纪巫师的飞行所作的解释。还有人说,巫师去参加安息日的时候就把一个鬼,一个司仪的鬼(vicarium daemonem)留在他的床上。这个鬼实际上就是巫师互体的对等物。这个例子表明,同样是把人一分为二的观念,却可能会产生两种截然相反的结果。同样,巫师的基本力量也可以以各种各样的方式,而且程度不同地被加以想象。

巫师的互体可以是其呼吸和咒语在一刹那间的物质化——一股旋风或者一朵黑云,巫师灵魂的肉体形象、甚或他本人有的时候都会从中现身。在另外的一些个案中,互体则可以跟巫师完全分离,成为一个在一定程度上摆脱巫师控制的人,有的时候还似乎能够行使自己的意志。巫师可以处于助手、动物或者精灵等一批扈从的卫护之下,这些扈从就是巫师的互体或者他们外在的灵魂。

在这两个极端之间,还有一种变形的情况。实际上,它是由动物的伪装所致的一种一分为二的形式。虽然变形好像是包含了两种外形的存在,但它们实质上仍然只是一种存在物。当其中的一种形式代替了另外一种形式的时候,就常常会发生变形。正是因为有了变形,欧洲的女巫才被认为沉溺于空中的飞行。变形和飞行这两个主题关系密切,以至于它们竟成了同一个概念。我们看到在中世纪就有一个最初从古希腊罗马人那里发源而来的 striga 概念;striga,就是 strix 的旧说法,它既是一个女巫,也是一只鸟。在女巫的住所外面,可以看到她成为黑猫、野兔或者是母狼的样子;而巫觋则成了山羊,如此等等。当巫师们一心想要作恶的时候,他们就化作动物去行动,据说如果被察觉了,他们仍是在动物的形状

中被发现的。虽然如此,在这两种形象之间还是经常保持着一种相对的独立性。有的时候,在夜间飞行期间,术师保持着人形,并简单地附在其先前的动物形体上面。但另外一方面,这种结合也可能会被打破,术师跟作为他互体的动物会在相同的时刻被发现在从事不同的活动。在这种情况下,动物就不再是巫师的另一部分,而是她的守护精灵(familiar),巫师也仍然完全保持独立。这其中的一个例子就是卢特金猫(cat Rutterkin),它属于女巫玛格丽特(Margaret)和菲利帕·弗洛尔(Filippa Flower),她们俩因为给鲁特兰德公爵(Duke of Rutland)的一个亲戚施了巫术而于1619年3月11日在林肯市被烧死。不管怎样,在所有的变形事件当中,巫师在多处存在是不争的事实。而且,我们永远都不可能知道,当碰到一个女巫的动物形体时候,我们是在跟女巫本人打交道,还是只是遭遇了她的一个替代者。要想摆脱我们在前面早就提到过的这种原始思维的内在混乱是不可能的。

欧洲女巫的变形并非不加选择的变形。她们通常都坚守着一种动物——母驴、青蛙、猫等。这些事实让我们想到,变形牵涉到跟单一的一类动物有恒常的联系。这种联系在全世界都可以碰到。为了说奥吉布韦语,阿尔冈昆人、易洛魁人、切罗基人的药师——所有美洲印第安人的药师也可能——都掌握了各种曼尼陀(manitous)。在美拉尼西亚的一些岛上,巫师拥有蛇和鲨鱼,它们是他们的仆从。上面这些例子共有的一条规律就是巫师的力量来自他跟动物的交往。他从那些传授给他巫术的程式和仪式的动物伙伴那里获得力量。有的时候,甚至他拥有的力量的范围也是由这种联系决定的。在印第安人中间,巫师的动物辅助者赋予他控制该动物种类中每一只动物以及跟这个物种有关系的一切事物的力量。正是从这个意义上,詹布利克(Jamblique)才谈到了 μάγος λεότωυ 和

μαγοι δφεωυ,他们各自有控制狮子和蛇的力量,也能治好由它们所造成的伤。

除了一些特别稀有的个案,在绝大部分情况里面,跟巫师发生联系的不只是某一只特定的动物,而是整个物种的动物。这就跟图腾关系有一个共同之处。难道它们真是图腾?我们根据欧洲的情况提出的这个猜想在澳大利亚和北美得到了证实,在这两个地方被涉及的动物确实就是一种图腾。霍维特讲述了一个关于穆灵(Murring)巫师的故事,他被驱赶到袋鼠生活的地域上。结果,袋鼠成为了他的图腾,他不再吃袋鼠的肉。巫师有可能是第一个,并且也是最后一个获得这种启示的人,因此被授予了一种个体的图腾。甚至有可能,在图腾崇拜渐渐衰颓期间,仍然主要由巫师家族来继承氏族的图腾并延续这古老的传统。在美拉尼西亚,的确有家族群体——被叫做章鱼家族——掌握了确保成功地捕捉这种动物的力量。如果我们能够很明确地证明所有跟动物的巫术联系都有图腾的起源,那么我们就可以得出结论说在这类关系中,巫师是通过跟图腾的吸引力而具备了在技艺上的资格。而目前,我们能够做的只是下这样的结论,我们不是在描述虚幻,而是在描述一系列表现真实的社会习俗的事实,它们有助于我们判断巫师的社会地位。若有人指出在一些社会当中根本没有图腾崇拜——比如说婆罗门印度社会——而跟这种理解针锋相对,他就犯了错误。首先,我们只是从有关仪式的文本上了解到的婆罗门巫术,这些文本是巫术专家们写出来的,跟原始的根源相去甚远;其次,在整个印度也不是决然没有关于变形的说法,那里有很多传说和本生经(Jatakas)的故事在讲述变形的鬼怪、圣人和巫师。民间故事和印度的巫术习俗就是这种传统活生生的证据。

我们已经提到过女巫的守护精灵。要把它和那些跟巫师有图腾的

亲属关系或者有其他类型的关系的动物区别开是比较困难的。它们是或者可以被认为是精灵。精灵通常都有动物形式,不管这些形式是真实的还是虚幻。而且,动物守护精灵和精灵助手(spirit auxiliaries)这两个息息相关的主题中蕴涵着一个共同的观念,即巫师的力量是来自一个外在于他自身的本原。他的巫术技能也是来自他跟与他维持着一定独立关系的伙伴之间的联系。随着巫师的灵魂跟他的身体相分离,这种联系在程度上和形式上也发生了变化。它可以是极其脆弱的,只包含了偶尔跟精灵密切沟通的朴素力量。巫师知道精灵的藏身之地,懂得它们语言,通过仪式可以联系到它们。这种联系通常都是个人跟死者、仙子以及诸如此类的其他精灵的联系(比如马来人的 Hantus、阿兰达人的 Iruntarinias、还有印度人的 Devatas,等等)。在美拉尼西亚的几个岛屿上,巫师的力量通常都是来自其过世亲属的灵魂。

在巫师和精灵的关系中间,亲属关系是一个普遍的要素。人们会说巫师有一个作为精灵而存在的父亲、母亲或者祖先。在今天的印度,一些家族宣称他们的巫术天赋是起源于此。在威尔士,垄断所谓的巫术技艺的家族被描绘成是一个男人与一个仙子相结合的后人。不过,巫师和精灵之间的关系更经常地被描述为一种协定或者合约,不管这种协定是默认为的还是公然的,是一般的还是特殊的,是永世的还是暂时的。在这里,我们看到了一种束缚双方的法律纽带。在中世纪,这些合约都是文字契约,用血书写或者署名,并以血封缄。它们其实就是血的合约。在神话故事里面,这些协定的出现就不具有这么神圣的形式了——是一回赌博、一场竞赛或者一次考验的形式——而精灵、鬼怪或者恶魔常常落败于这些争斗之中。

人们常常倾向于把这些关系置于性关系下面来想象:女巫当中有梦

淫妖,于是凡有过梦淫妖噩梦的女人就被认为是女巫。这种情况在相距遥远的欧洲和新喀多尼亚岛上都能找到,在别的地方自然也不例外。欧洲的安息日不可避免地会唤起性越轨的想象,其中就包括女巫和魔鬼的性关系。这些关系甚至还可以导致婚姻或者永久性的协定,它们绝非是巫术的一种次要特征。在中世纪和在希腊罗马时期,这些关系还有助于巫师树立正面的形象。女巫总被认为是淫荡的人,是情妇,而且正是色魔(concubitus daemonum)引发的争论的结果让巫术的性质得到了清楚明白的展示。还可以找到很多不同的表述鬼怪和巫师之间这种关系的方式。举个例子来说,有一个关于拉吉普特人的故事,他使一个鼻疽病的女精灵成为了自己的囚徒,然后把她带回家。直至今日人们仍然相信这对夫妇的后代具有一种遗传的可以操纵风的力量。在这个例子当中,还可以同时看到游戏、合约和亲属关系等主题。

这些关系并非是无关或者不经意的构想,它们对巫师的物质和精神的状态造成了不小的影响。他打上了他的伙伴亦即魔鬼的印记。澳大利亚术师的舌头上有精灵打下的洞;他们的肚子也可能曾经被打开过,并且还被洗净了内脏。在班克斯岛上,有些巫师的舌头被一条绿蛇(maé)刺穿过。通常,巫师跟术士(wizard)一样,都会着魔(being possessed)——这是祭司很少会碰到的情况。而且,巫师往往会意识到这一点,知道是哪个精灵在控制着他。对着魔女巫的信仰非常普遍。在基督教欧洲,这种信仰流传得非常广泛,以至于女巫都被驱了魔。不过,着了魔的个人一般却被认为是巫师。巫师着魔的事实不仅可以解释巫师的力量和地位,而且在很多巫术系统当中,着魔在所有的巫术行为中都发挥着基本的作用。在西伯利亚和马来西亚,萨满教非常普遍。当一个巫师着魔的时候,他不仅感觉到一个新人在他体内出现,而且他自身的人格也屈从于鬼怪之力

量,也正是这个鬼怪通过他的嘴在说话。除开很多装出来的着魔——这就是想方设法模仿真实的状态——以外,我们发现我们面对的是各种心理和生理的状态,其中包括个体的人格分裂。一个明显的事实就是巫师在一定程度上可以对他的着魔状态能够加以控制,他通过恰如其分的行动把它继续下去,譬如跳舞、哼唱一成不变的音乐,或者是作欣狂状。总而言之,巫师专业技能中有一条,它不仅是神秘的而且也是实际的,这就是在着魔时具有力量,这种技能向来就一直为巫师所擅长。从个人的和从社会的观点来看,发送或者回收灵魂是看待同一种现象的两种方式。对个人来说,他的人格经历了改变,对社会来说,巫师是被带离并进入了精灵的世界。这两种类型的表象有的时候会重合在一起:苏族人或者是奥吉布韦人的萨满巫师只有在着魔的时候才操演仪式,只有在灵魂飘离的时候才会获得其动物的精灵。

关于巫师的所有神话存在一些相同的特征。假如这些神话没有为社会如何看待巫师提供一些线索,我们也不会像这样对它们详加考虑。巫师是被放入他跟动物的关系来看待的,也被放入了跟鬼怪的关系来看待。分析到最后,人们则以他自己的灵魂来看待他。巫师与其灵魂之间的关系经常会发展到两者彼此完全相同。如果巫师跟巫术中的鬼怪是同一个名字,那么上述情况就更加容易出现,并且它也确实如此乃至于差不多近似于一个规律了。一般来说,没有必要把它们相互区分开来。在这种情况下,我们可以看到,到了什么样一个程度巫师就不受规范约束了。当他们的灵魂离开他们的身体时,也就是当他们在操作仪式时,他们就尤其不受规范的约束。因此,像我们前面所过的那样,巫师事实上更多地属于精灵的世界,而不是人的世界。

因此,就算一个人因为其社会地位不具备做巫师的资格,他也可能凭

借以他为目标并且内在一致的表象而获得这样的资格。巫师是具备特殊资格的人——特殊的关系,尤为甚者是特殊的力量。它是最高级的职业之一,或许还是第一种最高级的职业。它跟社会认可有非常密切的联系,以至于个人不能简单地根据自己的愿望自主地成为巫师。在好多例子中可以看到,巫师不知不觉地就被迫加入了行业会。

是大众舆论造就了巫师,并创造了他所拥有的力量。是大众舆论使他懂得了一切并且可以胜任一切。如果说自然对他再没有秘密可言,如果说他从基本的光源,从太阳、行星、彩虹或者江河湖泊的最深处获得他的力量,那正是公众的观念希望他如此。而且,社会不会总是授予每位巫师以无限的力量,或者是相同的力量。绝大部分情况是,即使是在紧密编织在一起的社会单元里,巫师们拥有的力量也各不相同。巫师的职业不仅仅是一个专业化的职业,而且职业本身也有它自身专业化的特点和功能。

(2) 初入礼,社会中的巫术

在经过什么样的过程之后,公众舆论会承认一个人已经成为巫师,他本人又是怎么获得这个身份的呢? 个人成为巫师要得到启示,获得神授,依靠传统。目击者和巫师都指出过这三层获取资格的过程,凭借它们也经常可以区分不同类型的巫师。前面提到的帕坦贾利的 *sutra* (iv, I) 就这样说道:“siddhi(巫术力量)来自出生,来自植物、惯例,来自禁欲苦行的虔诚和迷狂。”

无论何时,只要一个人相信自己会跟一个或者更多的神灵发生联系,神灵本身听从于他的使唤并授之以神谕,启示就发生了。这一类初入礼 (initiation) 很多是非常简单的,或者也可能是非常复杂的神话和传奇的主题。简单的故事包括了像靡菲斯特和浮士德之类主题的各种变换形

式。然而其他的一些故事就非常复杂了。在穆灵人(Murring)当中,将要成为术师(murup 精灵)的人睡在一个老妇人的坟上。他必须切掉她胃部的皮肤,当他入睡的时候,老妇人的 murup 把他送至天宇。在那里他遇到精灵和神,他们传授给他神秘的仪式和惯例。当他醒来,他发现他的身体已经像一个药袋子一样塞满了水晶。在随后的仪式中,他把这些来自精灵世界的礼品和信物从口中取出。在这个例子里面,是巫师游历到了精灵的世界。不过在别的例子当中,却是精灵自己出来寻找巫师,于是就跟苏人和马来人一样,启示就是通过着魔得以实现的。在这两种情况中,巫师都是在跟精灵瞬间的接触中而获得了永久性的利益。为了使这种巫术转换的效果得以永恒,据说就像我们已经描述的那样,巫师的人格已经得到了完全的重塑。神灵刷新了他的内脏,用他们的武器打他,还穿了他的舌头——在澳大利亚中部的部落中,舌头上的洞就是巫师处被治的证据。特别要指出的是,初出茅庐者确实会为了得到启示后重生而选择死。

暂时死去的观念在巫术和宗教的初入礼当中是一个共同的主题。不过巫师比别的人更加倚赖于这些有关复活的神话。这里我们先跑一下题,来讲一个巴芬岛上爱斯基摩人的故事。有个人想成为一个 angekok,结果他被启蒙 angekok 的行家杀死。在一个星期的时间里,他都处于僵冻状态;在这段时间里,他的灵魂却穿越大海的深处,遥及地球的内部,腾越至云霄之上,学知自然的奥秘。待到 angekok 重新把他唤醒——通过拍打他的四肢——他本人就变成了一个 angekok。在这个故事中,我们看到了一幅启示的全景,它分为几个步骤,个人的启示、游历于精灵的世界、学习巫术知识——总而言之,是获得关于宇宙的知识。

巫术的力量是通过灵魂跟身体的分离而获得的。但是,在萨满巫师那里,分离与相合就必须不断地进行重复。对巫师而言,这些启示性的分

离只需在他的一生中发生一次,并使他获得一劳永逸的优势。不过,它们必须要出现一次,哪怕是强迫性的。事实上,神秘的表象跟实际的初入典礼是并行的。个人到森林中的坟上去睡,执行一连串的任务,并让自己完全投入那些本质上就是仪式的禁欲活动、剥夺和禁忌之中。而且,个人还陷入一种迷幻的状态,脑子里充满并非纯然虚幻的想象,哪怕这些想象是巫师自己冒出来。

不过,有其他巫师的参与才是一种更为普遍的情况。在犹太教堂的司事(Shames)中间,初入者首次陷入出神就由一个上年纪的帕加(paja)负责诱导。而且,新手通常都要参加一次真实的任命仪式,整个典礼都由熟练的巫师来负责操持。阿兰达人既靠精灵实施初入礼,也举行由巫师主持的初入仪式,与之相伴的还有禁欲仪式、冲突、涂油膏和整系列的庆典,在此过程当中,新来者要吞下他的洗礼者赐予的小鹅卵石(巫术力量的象征)。在希腊的手稿当中,我们看到一份冗长的关于巫术任命的手册,即 $\sigma\gamma\delta\omicron\eta\ \text{Μωυσεως}$ (Dietrich, *Abra xux*, 第二部分,第6页以下),它详尽展示了类似庆典的各个步骤,如洁净、献祭仪式、祈祷,还有给每个人加冕,这是解释宇宙奥秘的神秘启示。如此复杂的仪式并不总是重要的。任命还可以通过公众对神灵的召唤(在海峡殖民地的帕旺就是这样的),或者通过简单地把新手在圣地呈现于神灵的面前(比如在美拉尼西亚)来加以实现。无论如何,巫术的初入礼产生的结果跟其他类型的初入礼相同,它造成了人格的改变;如果愿意的话,这种改变有的时候可以表现为一种名字的改变。个人跟超自然的盟友一劳永逸地建立了密切联系,这是一种永恒不渝的获得。在有些社会中,巫术的初入礼还经常混杂着宗教的初入礼。印第安人中易洛魁人或者苏人在他们获得其魔力的时刻就变成了秘密社团的一员。我们不妨大胆地猜测——虽然没有绝对的证

据——这同样适合于美拉尼西亚的一些社会。

当初入仪式变得简单化的时候,它们的过程就是对传统知识的效仿,纯粹而又简单。不过,巫术的知识却并非如此简单或者单调。实际上,当专家在传授惯例的时候,他和新手,以及他的随从们——如果有随从的话——会营造出不一般的心态。专家被认为是——而且他本人也相信他是——神的选民。传授的各个方面都是非常神圣的,与之相联的神秘性并没有丝毫减损它的神圣性。它伴随着仪式和洁净,并受到禁忌的约束,时间和地点也要经过精心选择。在某些情况下,在讲授非常严肃的巫术知识的细节之前,要先进行一种该讲授所依赖的宇宙观的启示。巫术秘密常常只在特定的情境下才予以透露。就算有人买到了符咒,也不能不遵守协议而任意使用它。符咒如果被不恰当地交给了别人,就会失去它的效力,或者对持有它的人起反作用。全世界的民俗提供了不计其数的这类案例。从这些实践中,我们看到了每一次在巫术知识,哪怕是最普通的巫术知识从一个人传递到另外一个人的时候,都有一种思维状态隐藏在背后。这种知识的传递方式——这种协议——表明,即使秘密是在一地传递,但这些知识无疑是一个封闭群体的特权。从这个观点出发,启示、引导和传统知识的传递都是一样的。它们以各自的方式表明一个新成员已经加入了巫师的团体。

认为巫师是一个边缘阶层的不只是大众舆论;连他们本人也这样认为。像我们早就指出的那样,虽然他们是社会的局外人,但是他们照样凭借遗传或者主动加入而募集到了成员,形成了团体。希腊作家写过巫师家族,同样在凯尔特人的国家,在印度、马来西亚和美拉尼西亚也能找到巫师家族。巫术是家族精心守护的一种财富。它不一定会按照其他类型的财富的继承方式那样进行传递。在美拉尼西亚的一些母系继嗣占支配

地位的地方,巫术却是由父亲传给儿子;而在威尔士,巫术是由母亲传给儿子,而由父亲传给女儿。在男人自愿结成的秘密社团占主导地位的社会,巫师团体和秘密社团经常相互交叉重叠。希腊羊皮纸上记录的巫师团体就跟同样神秘的亚历山大式社团(Alexandrine societies)相比邻出现。总的来说,在有巫师团体存在的地方很难把他们跟宗教群体区分开来。在中世纪,巫术显然就总是被看成兄弟会的工作。在我们最早的文献中讲到了十三女巫大聚会,而在有关跟随戴安娜(Diana)的骑兵队伍的神话,以及在安息日当中也找到了这件事情。除了很好地证明了巫术团体和巫技的流行以外,这无疑是一个很夸张的发现。不过,虽然在研究这些巫师家族和团体的时候,我们必须把这些夸张的大众观点和神话都考虑进来,但是有足够的证据可以证明巫术可能一直是,或者至少是部分地靠这些今天还是由信仰神秘的人组成的小群体在发挥效用。而且,就算是没有巫师的正式组织,我们事实上还有一个职业阶层,这个阶层有它默然遵循的规则。我们发现,巫师总是恪守着一套规则,这是一种团体纪律。这些规则有的时候是对道德品质和仪式性洁净的追求,有的时候要求举止具有一定的神圣性,也要求其他方面的神圣性。关键的一点是,巫师都是善于用职业的外表来装饰自己的专家。

也许有人会反对我们所说的这些巫术实践者的社会特征,其理由是存在一种民间巫术,它并不是由获得资格的人实施的;对此我们只能回答说那些实施者总是在尽可能地模仿他们头脑中的巫师观念。而且,我们需要指出这些民间巫术只以遗存的形式存在于非常简单的小型共同体、聚落和家庭中间。我们还应该不失理性地坚持认为,那些蒙昧地在重复跟其先辈类似的巫术行为的小型共同体才真正是巫师的团体。

2. 行动

巫师实施的行动就是仪式。在描述它们的时候,我们将要证明它们非常符合我们关于仪式的整套概念。需要指出的是,民俗收集经常以非常简单、非常普通的形式来表述它们。倘若不是民俗学家告诉我们,它们实际上确实是仪式的话,我们会把它们当作完全缺乏任何独特性的日常举止。但是,这种表面上的简单性是它们被草率描述或者粗略观察的结果;要不然,它们就几乎无迹可寻。很显然,在为了获得巫术仪式的典型特征的研究中,我们必须要避免这类被草率描述和粗糙限定的仪式。

幸运的是,我们手上有大量的确非常复杂的仪式记载。比如,印度的感应仪式就极其错综复杂(Kaucika sūtra, 47—49)。这个仪式需要一整套有关凶兆的木制品,配以用特殊方法剁碎的药草、特殊种类的油以及很多烧焦的木块。人们背朝在吉兆仪式中被选定的方向。该仪式要在特殊的日子、在一个人迹罕至的地方举行——它被用神秘的语言来描述,很显然是针对凶兆而来——还要选取阴暗点(aroṇaka),并在一颗煞星的下面进行。随后,是专门的初入仪式,亦即为所有参加者举行的一个长时的仪式——根据注解,它就是 *dīśkā* (*Kecava ad sū* 12),它跟为神祭祀时举行的初入礼很相似。在这个时候,婆罗门就成了核心仪式的主角,或者说是这些仪式中的主角。整个感应巫术就是由这些仪式组成的。根据文献上,我们很难判断我们数出的这三十二种仪式(47, 23 到 49, 27)——其中很多仪式有三种形式——到底只是一个宏大庆典的组成部分,还是从理论上说是互相独立的仪式。不过,其中就算是复杂程度最低的仪式,也要在一个泥泞的掩体(49, 23)里举行不少于十二天。巫术最后在洁净仪式

中结束(49,27)。切罗基人和昆士兰岛上(Queensland)的皮塔皮塔人(Pitta-Pitta)举行的诅咒仪式也不比这个仪式简单。还有,希腊人的羊皮纸和亚述人的文献中描述驱魔仪式和占卜仪式也是同样的烦琐复杂。

(1) 仪式的条件

对仪式开始做一般的分析之前,我们首先要指出巫术的训诫不只包括了一个或者更多的核心操作过程,而且还包括了大量相互关联的规定(observances)。这些规定跟宗教仪式的戒律非常相似。每次我们偶然看到真正的仪式或者礼拜手册,就会发现这些约制的细节总会在里面有精确的列数。

举行仪式的时间和地点有严格的规定。有些仪式只能在夜间,或者在夜间的某几个小时当中举行——比如,在深夜。有些则是在白天的某些特殊时段,如在日落或者日出的时候举行——这是两个专门的巫术时段。一周里面也要定下一天来举行巫术:比如,周五就是巫师的魔宴日(Witches' Sabbath),这也不是说对其他的日子有偏见。一旦有了每周固定这个观念,仪式就会在特定的日子里举行。同理,一月中的某些特殊日子很受欢迎,它们差不多都是由月亮的阴晴圆缺来决定。阴历日是普遍最适合施戒的日子。在古代印度,从理论上说所有的巫术仪式都包括向新月或者满月的献祭。从更早的文献以及当代的记载可知,在一月当中,(月亮)亮一些的那个半月是用来举行有关吉兆的仪式,而暗一些的那些天则用来举行有关凶兆的仪式。星体的轨迹,月亮、太阳和行星的合与冲,星星的位置等统统都被考虑在内。占星术于是就成为了巫术的一个重要组成部分。我们关于希腊巫术的文献有一些甚至还是从占星术的作品中发现的;在印度,巫术文献是在中世纪晚期的占星术暨天文学文献中发现的,这些文献全都是为巫术而准备的。有的时候,月份和依照一般周

期往复的年序也被考虑在内。冬至日、夏至日、春分日、秋分日，特别是它们的前夜，还有闰日、大的节日——比如基督教圣徒的节日——都是被认为特别而且极其合适的日子。当然，有的时候所有这些规则和约束相互盲目地交错掺杂在一起，以至于完美的状态很少得以实现。印度的巫师以后可能会得到证实，他们的一些权利只有每隔四十年才能成功地实践一次。

巫术不是随便找个地方就可以实施的，要操演巫术必须在专门规定的地方。跟宗教一样，巫术也有真正的神圣场所。在有的地方，比如美拉尼西亚和马来西亚，神圣场所既可供宗教使用，也可供巫术使用。在当代印度，村神的祭坛也是举行巫术的地方，而在基督教时代的欧洲，一些巫术仪式必须在教堂举行，甚至上了神坛。在其他的一些地方，巫术的地点就要经过特意的选择，因为宗教仪式不能在那些地方举行——因为它们是不洁净的，或者在某种程度上被认为是特别的。墓地、十字路口、树林、沼泽、垃圾堆——全都是鬼怪可能出没的地方，也最频繁地在实施巫术时被选择。仪式还可以在村庄的交界、土地的边界上，在门槛、炉边、屋顶，在主梁、街道、路或者小径等任何地方，只要有特殊用途的地方举行。对这些地方最低的要求是它们跟仪式的目标要有些关联。要伤害敌人，他们就向他的房子或者他的脚上吐唾沫。如果该地点没有什么特别之处，那么巫师就可能以自己为中心画定一个巫术圆圈或者方形，也就是打上标记的空间(templum)，在其中他进行巫术的操演。

所以，很显然，巫术跟祭祀一样，都有确定仪式时间和地点的规定。除此之外，还有其他的一些规定。在仪式期间，被使用的物品和工具都不仅是日常之物。它们的选择和准备都要仪式性进行，它们本身也要遵从特殊时间和特殊地点的限制。切罗基的萨满按月相选择一个特定的日子

出去采集药草,常常是天亮就走;他采集草药的时候要遵从一个特定的顺序,用特定的手指拔药草,同时要非常小心,不要让自己身体的影子落在叶子上,并提前做仪式的巡游(ritual peregrinations)。铅要从浴盆中取出,泥土要取自一块墓地,等等。调制或准备这些仪式之要素的物品是一件很花时间而又吹毛求疵的事情。在印度,混合进护身符或者灵丹妙药的每样物品都要咀嚼一番,并且事先以一种严格规定的方式打磨好长一段时间。巫术物品,虽然从宗教的意义来说它们并不是用于献祭,但至少都是可用药的,这使它们成了一种巫术的献祭。

除了在这类基本的献祭中使用外,大多数被使用的物品之所以适用于仪式是因为它们的内在性质——就像一些祭牲那样。有些物品的这些性质起源于宗教——比如在献祭仪式中本该被用掉或者销毁的剩余物——如死者的骨骼、洁净时用的水等。还有些物品具有按理来说本该使它们不被使用的特征——它们是食物、脏物、指甲屑、毛屑、粪便、胎儿、家庭废物等的残留物——基本上是那些通常被扔弃或者被认为没有用的东西。还有一类特殊的物体,它们被使用是因为它们自身真实或者假想的特征,或者是因为它们跟仪式的性质正好相符:比如特殊的动物、植物或者石头。除此之外,还有其他类型的物质,如蜡、胶、石膏、水、蜂蜜、牛奶等被用来制成混合剂,或者是用来做成其他材料的一个底板,也就是说,它们组成了一个盘子,用来盛巫术的菜肴。这些物质本身具有特殊的性质,并且有可能是在某些时候非常正式的禁忌所针对的对象。在印度通常有这样的规定,被使用的牛奶要从一种特殊花色的奶牛身上挤,这头牛还有一头跟它有同样花色的小犊。这些物品合在一起构成了巫术的处方:跟学习宗教的教条一样,在学习巫术的时候,详细列举这些材料被认为至关重要。在希腊罗马时期,被使用的物品不计其数,似乎永不可穷

尽,而我们也没有掌握关于希腊罗马时期从根本而言普遍或者完整的巫术仪式和操作规则。我们不用怀疑,在任何一个时期,对于任何一个单一的巫师群体来说,使用的材料都已经有了正式的规定,就像在 Kaucika Sutra 的 8 到 11 章的阿闍婆文本,甚或像在切罗基人的文本中所做的规定那样。至少按照我们的思维方式,这些巫术要素的罗列总带有一种药物典籍的强制性特征。我们相信那些已经完整地传到我们手上的巫术处方单——在它们自己的那个时代,每一个——都是某个巫师或者巫师群体全面而又具有限制作用的手册。

除了这些物品,我们还要说一下巫师的工具,这些工具往往最终都会拥有其自身的巫术特性。在这些工具中,最简单的当属魔杖了,当然中国的占卜罗盘可能是其中更为复杂的一种。希腊拉丁的巫师有一个真的储存库,藏有碗、戒指、小刀、梯子、圆盘、拨浪鼓、线轴、钥匙、镜子等。易洛魁人和苏族印第安人的医药包里装有木偶、羽毛、鹅卵石、编织的链珠、骨头、祷告棒、小刀和箭,就跟术士浮士德橱柜里满是不同类型的零碎物一样。

如果结合巫术仪式来看一下巫师和他的主顾所扮演的角色,我们发现他们跟牧师和信徒在献祭中的角色是一样的。他们也要举行一些预备仪式,单独的个人、他们的整个家庭或者甚至是整个共同体都要参加。对于仪式有很多规定,他们都必须保持清洁纯净,在参加仪式之前要给身体沐浴、涂油;他们可能还必须斋戒,或者禁吃某些食物;他们被要求穿着特殊的衣服,崭新的或者是已经穿旧的,纯白的或者有紫色腰带的,如此等等;他们化妆、戴面具,把自己乔装打扮一番,还配以特殊的头饰,诸如此类,不一而足;有的时候他们还赤身裸体,企图消除他们跟巫术力量之间的所有障碍,或者也可能是为了像神话里的好心女士那样顺利通过仪式

中的失当部分。最后,还要求要有一种特殊的精神状态——你必须要有信仰,整个事件也必须要以最严肃的态度来加以对待。

所有这些关于巫术仪典在时间、地点、物品、工具和参与者的要求,这一切只不过是巫术操演的预备仪式(entry rites)。我们在祭祀中也能够看到预备仪式,并且在其他地方也已经做过描述。这些预备仪式非常重要,以至于它们跟其后的那些仪式相分离,形成了独立的仪式。根据阿闍婆文本,在仪式之前往往都有一个祭祀的过程,并且在随后的每个仪式举行之前经常都会有别的仪式在为它们铺平道路。譬如希腊人,他们有特殊纸轴上的长篇文稿、口头和书面的祷文、各式各样的护身符,这些都是为了保护巫师,防止他被他所利用的力量、失误和其敌人的阴谋所害。在这个问题上,我们还可以把别的仪典算作预备仪式。这些仪式是安排来实现仪式的目标的,它们跟核心仪式的重要性完全不相称,包括仪式性舞蹈、连绵的音乐、击鼓、放薰烟和服用药物等。所有这些活动的目标都是不仅从精神上和心理上,而且在有的时候也从肉体上把巫师和他的主顾引入一个特殊的状态。萨满的恍惚出神、主动与被诱导的幻想被认为达到了这种转变的极致,也被认为是仪式的一个组成部分。这些活动的经常性和重要性表明巫术是发生在一个分化的巫术情境当中。在核心仪式之前举行的预备仪式把这个巫术的情境跟正常的外部世界划分开来,并加以限定。在最坏的情况下,即使是一个简单的动作,比如一句耳语、一句话、一个姿势或者一个眼神也足以表明这种差异。

在祭祀中,即使不是一定,也经常会有结束仪式(exit rites)——这是安排来控制仪式的效应并保证参与仪式者不受伤害的仪式:没有派上用场的仪式物品要扔掉或者销毁;人要沐浴;参与者离开巫术场所而不能看他的身后。这些都不只是简单的个人注意事项,而且是规定性的行为。

在切罗基人和阿冈婆文献记载的仪式中,这类规则被明确地提出来,而在希腊——罗马人的巫术仪式中它们也肯定存在。在《牧歌》的第八首的末尾,维吉尔(Virgil)还不忘写下它们:

Amaryllis, 你要把灰烬带出门,
从头顶扔进溪流,切勿回望。

在 Μαυρέλα Κρουικη中记载了一个占卜仪式,这个仪式也被保存在著名的帕里斯纸草中(Papyrus of Paris),在其中我们再一次发现了最后的祷告,它是一种名副其实的结束仪式。作为一个普遍规律,巫术倾向于增加仪式中的要素,并到了巫术似乎使在为自己提供漏洞并经常得逞的程度。关注巫术的文学传统,绝非简化了这些实践显而易见的复杂性质,反而是根据自己的意志对它们进行了修饰。这和我们关于巫术的观念无疑非常贴切。对一个巫师来说,保护自己防止巫术力量的失败、回避程序和技巧性的问题是一件很自然的事。不过,因此就力图去证明巫术只是弄虚作假却是不对的。如果真是这样的话,那么巫师首当其冲地成为受害者,他的行当也不再有维系下去的可能。这些仪式的重要性和广泛的传播都直接反映了巫术本身的那些基本特征。值得注意的一个事实是,大多数必须得到遵行的条件都是不正当的条件。因此,不管有多么广为人知,巫术仪式都被认为是特别的。在耶稣受难日、圣马丁节、圣诞节、复活节的星期五或者是新月之时选择采药草,并不纯粹是出于偶然。这些时间本身就很特别,而且所有巫术仪式通常的目标也就是要赋予仪典不一般的特征。所有的活动都站在正常活动的反面,尤其是跟那些在宗教仪典中实施的活动相反。诸如时间这样的条件,显然是难以实现的;物质可

能并不干净,实践活动也往往是含混不清的。整个活动都是异乎寻常的,包括那些虚假和不自然的特征——这跟最近的理论家试图简化巫术而赋予它的简单性相去甚远。

(2) 仪式的性质

现在,我们来讨论核心的仪式,也就是那些直接产生效果的仪式。它们通常由两类仪式构成——口头仪式和非口头仪式。对巫术仪式做了这种非常宽泛的分类后,我们不拟再对它做进一步的分类。为了表述的便利,我们将只介绍各种类别的仪式,不过要记住在这些仪式之间并没有明显的差别。

非口头仪式

在宗教研究目前的状态下,第一类被专门赋予了巫术特征的仪式就是感应巫术或者象征巫术。对这类巫术,理论上的贡献已经非常深入,收集的证据也很可观,所以我们自己已没有必要对它们过多思考。看到这些材料,人们完全有理由相信象征仪式的数量在理论上说是无穷无尽的,而且所有的象征行为都会产生出效应。但是,虽然没有足够的证据,我们却认为在任何巫术体系中,规定中要操演的象征仪式的数量往往是有限的。我们还相信,它们之所以被实施,并不是因为它们在逻辑上是可被理解的,而是因为它们是被预先规定好的。跟象征行为的无限可能性相比,或者甚至就是跟实际发现的符号行为相比,在一个单一的巫术体系中实施的象征行为其实往往是受限制的。我们如果能够发现感应仪式真正的类别,那么我们就可以断言象征体系总是受制于规范的。不过,显然这些类别并不存在,因为巫师从来都是根据自己的目标,而不是根据仪式的程序来对仪式分类。

需要补充的一点是,虽然感应程序在全世界所有的巫术体系中都普

遍被采纳,虽然真正的感应仪式确实存在,但从整体上说,巫师不会对这种感应的性质多加考虑。他们把精力更多地投入到仪式的机制当中,而不太关心他们继承的知识以及他们正常或反常的特征。

这就是为什么对我们来说,这些仪式更接近于神圣行为和真实仪式,而不是机械地产生效应的身体姿势的原因。在我们所知的所有仪式中——印度人、美洲人或希腊人——要精确地指明哪些是纯粹感应性的仪式极其困难。在感应这个问题上呈现出多变的现象,以至于整个问题的面目斑驳,难以厘清。

当然,巫术中并不是只有感应仪式存在。首先,我们看到一大类仪式,它们可等同于宗教中的供奉和湊神的仪式。洁净体系非常重要,以至于在《阿闍婆吠陀》中,婆罗门的一项专长就是为印度教徒赎罪(shānti)。在希腊,被最终用来普遍地代表巫术仪式的是 καθαρός。这些洁净都是通过焚香、蒸汽浴、跨越火或者水得以实现的。很多治疗和驱邪的仪式也是使用类似手段。

接着我们来看祭祀仪式。在上面提到的 Μαυτεία Κρουικη和印度巫术中,我们就看到一些祭祀仪式。《阿闍婆》文献中记载的仪式,除了具有强制性的预备仪式之外,其他绝大部分实际上或从性质上说都是祭祀仪式。其中,给箭上药是用造箭之木生火而得以完成的;在这类仪式中,所使用的每件事物的一部分无疑都是祭祀性的。在希腊文献中,祭祀的线索非常常见。祭祀的形象被强加于巫术之上,以至于它竟变成了一类行动的指南,整个仪式程序是根据它而得以在意识当中确立的。比如,在希腊文献中关于炼金术的材料中,我们一遍又一遍地发现铜化成金是被用祭祀的寓言来进行解释的。祭祀,尤其是为祈求孩子的祭祀,是我们关于古代也是中世纪巫术的常识;而且我们在其他地方也看到了类似的存在,虽然

它们只是被保存在神话当中,而不是表现为实际的巫术实践,我们把所有这些仪式归为祭祀,完全是因为它们的实施者是这么说。在口头上,它们并没有跟宗教祭祀区分开来,就像洁净巫术没有跟宗教中的祭祀区别开来一样,而且它们的效应跟宗教献祭也是相同的。它们都释放力和力量,并且它们是沟通这些力量的一个手段。在 Μαυτεία Κρουικη中,神甚至在仪典中出现了。这个文本也解释了,在巫术仪式中,带有神圣性质的物质实际上是被转化了。其中,我们读到了一条似乎并未受到基督教影响的咒语:“汝是酒,或非酒,然汝乃雅典娜之头颅! 汝是酒,或非酒,然汝乃奥赛罗之脏器,伊奥之脏器!”

因此,我们说,巫术和祭祀可能是相互关联的,但这并非适用于每个地方。在切罗基印第安人和澳大利亚的土著当中,祭祀根本不存在。在马来西亚,这种关系也是很脆弱的,我们看到香料和鲜花的供奉,它们可能是源自于佛教徒或者印度教徒,还有很少见的山羊和公鸡的祭祀,这似乎更像是从穆斯林那里起源而来。总的说来,如果在宗教中没有祭祀的话,在巫术中同样也就没有。无论怎样,对巫术祭祀的研究不如感应仪式研究那样跟巫术研究相关。我们将把它留到另外一本书当中去研究,以对比巫术和宗教的仪式。我们只想在此指出,就像在宗教当中一样,祭祀在巫术当中并不形成组织严密的高度专门化的仪式类型。一方面,在赎罪的巫术祭祀中,我们看到了关于箭的祭祀。这类祭祀只不过是感应仪式的装饰,也就是说,它为仪式提供了架构。另一方面,它是巫术菜单的一部分,它无非是成百上千种巫术操演方式中的一种。于是,在希腊巫术中,“膏药”(κολλούρια)的调制跟祭祀没有什么区别。根据纸草上的记载,这种在焚香和所有类似事物中使用的巫术混合物被称为 επιθυματα(祭品)。

在这里,我们看到了一大类在巫术及其信仰中占据了重要的位置但

界定却很模糊的活动。它们包括对那些因接触而发生功效转变的物品的利用;换句话说,这些活动提供了感应性地利用物体的方式。它们既奇特而又传播广泛,所以它们以其特异的性质对整个巫术造成了影响,并且成为了巫术大众形象中的一个基本特征。巫师的圣地就是一个巫术的大锅。巫术则成了筹备和拼凑调和品、发酵品和餐盘的艺术。组成要素被切碎、捣烂、捏制、用水过滤、做成香料、饮料、溶液、面糊、糕点、压制成特殊的形状,做成各种样子:它们被用来喝、用来吃、留作护身符、放薰烟。这种烹饪,或者配药方、化学剂,或者随便称之为什么,不仅让巫术物品变成可资利用的,而且让它们具备了一种对巫术的功效无一丝帮助的仪式性特征。这种烹饪本身就是仪式,形成并定型于传统,而且其包括的行为也是仪式。这些仪式不能和巫术仪典中的预备仪式或伴生仪式相提并论。要素的准备和成品的调和是整个仪典的主要——中心——目标,有它自己的预备和结束仪式。祭祀当中的准备动物跟巫术仪式中的这个部分相对应。这是仪式的一个时间环节。

这种准备物品的艺术还包括其他的活动。巫师用面糊、黏土、蜡、蜂蜜、石膏、铁、混凝纸浆、纸草、羊皮纸、沙子或木头来做画像。巫师要进行雕刻、造型、涂色、绘画、刺绣、编结、纺织、镌刻等活动。他制造珠宝、还做镶嵌工艺,只有老天知道他还做些别的什么。靠这些五花八门的活动,他得到了神和魔鬼的画像,还有实施黑巫术的木偶;它们全都是他的象征。他制作符咒、肩衣、辟邪物和护身符,所有这些都应该被认为是延续的仪式。

口头仪式

一般情况下,巫术中的口头仪式被称为念咒语,我们也没有看到不让这种习俗继续下去的理由。不过,我们并无意借此来说在巫术当中就只

有这么一种口头巫术。这决不符合事实,而且口头巫术系统在巫术整体当中有极其重要的作用,以至于它在一些巫术体系中出现了极度的分化。时值如今,它还没有被得到真正公正的评价。当代的很多描述可能会轻易地让人相信巫术只包括非口头的活动。口头仪式只是以行将消失的语言来描述;而且为了不厌其烦地罗列仪式中其他部分,口头仪式还被忽略了。与此相反的是,有一些文献只记录了符咒或咒语,譬如兰罗特对芬兰人的巫术的记载。对待仪式的这两类关键特征观点足够平衡的,我们极少遇到。斯基特(W. W. Skeat)研究马来西亚的巫术和穆尼(J. Mooney)在研究切诺基人的巫术做到了这一点。在巫师的手册里面,我们发现这两种仪式在正常情况下是相互关联的。它们的联系是如此紧密,以至于我们如果想要提出一个关于巫术仪典的正确概念,就必须同时要同时对它们进行研究。即使这其中的某个部分有可能占主导地位,那也通常是念咒语。虽然完全静默的仪式到底存不存在是一个疑问,但是有证据表明有大量的仪式是完全的口头仪式。

在巫术中,我们发现了宗教口头仪式的所有形式:发誓、请愿、祈祷、唱赞美诗、感叹和简单表白。不过,出于我们不打算对非口头仪式进行分类的相同原因,我们也不会把这些仪式放入不同的类型中去。事实上,它们并不一一对应于清楚界定了的事实类别。巫术是无序的,仪典的形式跟它公然的目的之间几乎没有确切的关系。我们发现过最为诡谲的异常现象:充满恢弘神圣性的赞美诗竟是为了实现最恶毒的目标。

有一组咒语跟被我们称为交感的巫术仪式相对应。有些甚至就是交感性地在发挥效用。要产生交感反应,就只需要对行为或事物进行命名。在治疗咒语或者在驱邪的仪式中,念词都是用“撤走”、“排斥”这类针对疾病本身或者主凶的魔鬼等语词写成的。双关语和拟声词是通过交感巫术

在口头上跟疾病作斗争的方式。另外一种方式,就是仅仅对相应的非口头仪式做一个描述,它产生了一类特殊的咒语:Πάσσ' ἄμα καὶ λεγε ταυτα. τὰ Δελφί δοξ ὅστια πάσσω(在你说话时把盐撒下;给德尔菲斯你撒下的盐)(Theocritus, 2, 21)。显然,人们相信,对仪式进行描述,甚或提到仪式的名字,都足以激起仪式并产生出效果。

跟献祭一样,祈祷和唱赞美诗也存在于巫术当中,尤其是向神的祈祷。下面是在一个简单的治疗水肿的交感仪式中吟唱出来一段吠陀祷文(Kaucika Sutra 25, 37 et seq):

这个阿述拉(Asura)统治着众神;伐楼拿(Varuna)国王的意志就是理所应当的真理(它自动地转化为现实);我,用我的咒语凌驾于各方的人,把它(这种病),把令人畏惧的神的愤怒从这个人身上消除。让荣耀赋(被偿还)于你身吧,哦,伐楼拿国王,让荣耀赋于你的愤怒;因为,你是令人畏惧的,所有的欺骗都瞒不过你;我将放弃一千个其他的人给你;这样,在你的神性[?]护佑之下,这个人将活过一百个秋季……

不用说,惩罚水肿之恶的水神伐楼拿在这段赞美诗当中被召唤(Atharva Veda I, 10),或者更准确地说是在这段表白中被召唤(婆罗门,第4行)。在希腊的巫术纸草文献中,发现了向阿耳特弥斯和太阳的祈祷。在其中,祈祷那优美、抒情的声调在通常的巫术杂声的干扰下变得异常和凝涩。祈祷和赞美诗一旦从这种常见的杂芜中摆脱出来,就会跟我们习惯的宗教赞美诗非常相似。事实上,它们经常是从宗教仪式中借用来的,特别是那些遭禁的或者外族的宗教。蒂特利奇(A. Dieterich)已经

能够揭示在著名的帕里斯纸草中有一整段密特拉教礼拜的记录。同样道理,在有的时候,带有宗教性质的神圣文献也可以成为巫术性的。圣典,比如圣经、古兰经、吠陀经、三藏经为人类的大部分提供了咒语。因此,如果带有宗教性质的口头仪式广泛地在现代巫术中出现,我们也不应感到惊奇。献祭技术在巫术中的使用跟它在宗教中的使用有关,同理,口头仪式在巫术中出现也跟它在宗教活动中的使用有关。在任何一个社会当中,想象得出的仪式形式的存在数量是有限的。

一般来说,巫术中纯粹的非口头仪式不包括对神话的描绘。不过,下面第三组口头仪式就包括了神话咒语。在这些咒语中有一种符咒,它描述的情境跟巫师力图营造出来的情境很相似。描述里面通常包括了一个神话故事或者一个史诗般的传说,其中有英雄或者超凡的人物。真实的事件被吸收进一个描述的故事中,好比一个原型,这背后有如下的推理:一个人(神、圣徒或者英雄)如果过去能够在某种环境之下做某件事(通常是一件非常困难的任务),那么或许现在他在极其相似的情况下也能做同样的事。第二类神话咒语是被称作“初始”仪式的仪式。这些仪式表述其所涉及的人、物体或者鬼怪的起源,并列出它们的名字和特征。这是一个调查的过程,包含在咒语中的鬼怪在此过程中会慢慢地现形。巫师组织好巫术的进程,确立巫术中蕴涵的力量的特性,把握住它们,并且用他自己的力量控制它们。

这些咒语全都可以用相当多的部分来构成。不过,更为普遍的情况是它们在篇幅上的凝缩:拟声默念一个短语、给涉及的人取名就可以表示一个仪式的目标,而且还可以在口头仪式于漫长时日中变成一种无意识的行为之后,作为一种形式来操演。祈祷可以凝缩成神或者鬼怪之名,或者凝缩成一个几乎没有意义的巫术词语,比如 godesch 的 trisagion 等。

神话咒语到最后就没有别的内容了,只有一个恰当的名字或者一个通用的词。这些名字本身已变得不可理解了。它们可以用字母来替代:trisa-gion 就成了 T,行星的名字成了元音字母。甚至还有诸如 ΕΦεσια Γράμματα 这样的难解之谜,以及凝缩炼金术工艺的解释而成的虚假的代数公式。

所有口头仪式的功能趋向于一致,因此它们也趋向于呈现出相同的形式。它们的目的主要是召唤神的力量或者让某个仪式特殊化。巫师乞求、激唤、祈禳让仪式发挥效用的力量;就是在最低的限度上,他也感到有必要点出他在使用哪一种力量。以某某神的名字实施驱邪仪式的时候就在这种情况下;权威被召唤出来,尤其是显示出它神秘的魔力。其他巫师在指出非口头仪式在针对谁而实施并提及名字时,他们说的是仪式的目标。他们把受害者的名字刻落在小雕像上,或者宣讲这些名字。在采集一些治病的草药的时候,他们一定要说采这些药是为什么或者是为了谁。这样的话,口头仪式就可以让医疗仪式变得更完整、更精确,有的时候,它还可以彻底地取代医疗仪式。而且,每个仪式活动都有一个相应的语词,因为总是有一种最简单的表达方式来表达仪式的性质和目的,即使只是以一种身体内部的语言来实现这种表述。由于这个原因,没有语言的仪式并不存在;外表的沉默并不等于巫师没有在念表达其意志的无声的咒语。由此可见,形体仪式只不过是发声的咒语的一种转译:一个动作就是一个符号,也是一种语言。语言和体态丝丝入扣,这也是我们会发现非口头仪式的描述是作为咒语呈现在我们面前的原因。不做任何一个正规的身体动作,巫师也可以在他的声音或呼吸的帮助下,或者仅仅是依靠他的意志去创造、毁灭、指引、搜寻,去做任何他想做的事情。

所有咒语都是公式,并且所有的非口头仪式也都有自己的公式这两

个事实很直接地说明到什么程度所有的巫术就成为形式主义的了。就拿咒语自身来说,它们是仪式这一点无可怀疑,因为它们是传统的、正式的,并且具有一种独有的效应。没有人期望言语可以自然而然地产生期望中的效应。对非口头仪式而言,这种情况就不是那么绝对,因为在仪式和期望中的效应是非常接近的平行线,而且常常是逻辑性的关联。很显然,蒸气浴和巫术中的涂油能够让患者放松下来。不过,这两类仪式有相同的特征,产生出相似的戒律。它们都在一个异常的世界中出现。

咒语由特殊的语言,即神和精灵的语言,或者是巫术的语言所组成。这种仪式中的两个引人注目的例子是马来西亚人使用的 *bhāsahantu* (精灵的语言) 和爱斯基摩人中巫医的语言。在希腊,雅布利克 (Jamblique) 告诉我们 *Εφesia γρμματα* 是神的语言。巫师在印度普拉克利特使用梵语,在希腊国家使用古埃及文和希伯来文,在拉丁语国家使用希腊文,在我们现在则使用拉丁文。全世界的人都推崇古语和佶屈难懂的话。从最早的一刻开始,巫术的实践者(最早的也许会在澳大利亚发现)就已经在默念着他们的 *abracadabras* 了。

性质怪异和奇特的非口头仪式跟口头仪式之谜一般的默诵是相辅相成的。巫术绝不是个人情感的表达,它时时都在控制着行动和语言。每件事情都被固定下来,明确而不可更改。在其上被施加了规则和模式。巫术程序在某个声调中以特殊的节奏被默诵或者被吟唱。就如在奥利金^①那里一样,在《百道梵书》(*Catapatha brahmana*) 中,我们发现,有时候,无声比言辞更重要。姿势同样要求非常精确。巫师做每件事情就像跳舞一样符合节拍:仪式的规则告诉他该用哪只手,该用哪个手指,该

① 奥利金 (Origen 185? — 254?) 古代基督教著名希腊教父之一,《圣经》学者,曾编定《六种经文合璧》,主要著作有《基督教原理》等。

踏出哪只脚。当他坐下、起立、卧倒、跳跃、叫喊，朝一个方向走去的时候，是因为所有这一切都是规定之中的事情。甚至当他独处时候，他也不比神坛上的神甫自在。除此之外，口头仪式和形体仪式中还有些共同的一般规定：譬如数字与方向。姿态和语言必须被重复一定的次数。不仅是次数的数字，而且还包括宗教的和巫术的数字，比如 3、4、5、7、9、11、13、20 等。同时，念诵咒语或者做出动作的时候要朝着一个特定的方向，最常见的规则是巫师必须面朝被定为仪式的目标的那个人。总的来说，巫术仪式是极其正规的，并且越来越朝这个方向发展，并达到极度神秘的精雕细琢——日常活动的简单性是没有这种趋势的。

最简单的巫术仪式跟那些被界定得最多仪式有相同的形式。直到现在，我们讨论到的仪式好像都是只有积极活动的仪式。不过，也有很多消极的仪式，它们恰恰是我们现在在说的简单仪式。我们在叙述在巫术仪式之前要操演的预备仪式时已经提到过它们——如要求巫师及其他参与仪式的人禁欲。众多被我们称之为迷信的事实也属它们之列。它们主要是避免做某些行为，以此来防止巫术起作用。这些仪式是很正规的，而且正规到了过分的程度，因为仪式的强迫性特征在它们那里基本上完备了。比起其他仪式来，因这些仪式而产生的义务更多的是社会力量的产物；出于这些社会力量具备的传统的、异常的或者形式化的特征，我们在前面已经讨论有所讨论。不过，在交感禁忌这类重要的问题上——我们毋宁于称之为消极巫术——我们在前人的研究以及在我们自己的研究中间几乎没有发现有所启发之处，因此，我们除了唤起对此问题的关注以打开一个重要的研究领地之外，别无他途。在本文中，我们把关注点限定在这类事实提供了另外的一个证据，证明仪式——作为巫术的要素之一——是集体力量所预先决定的。

对于积极仪式,我们业已指出在每个巫术体系中它们总是数量有限的。它们的组合——就是指咒语、消极仪式、献祭、烹饪法的联合效用——同样有限。这一系列有限的稳定组合——我们把它们称为仪典的类型——有一种上升的趋势;它们跟技术模式或者人们所知道的艺术风格有很大的可比性。每个巫术体系都要在多种可行的形式中选择一种;但是,一旦确定,我们发现一种展现清楚的组合方式一遍又一遍地上演,它们被用于实现任何一种目的,而不管组合是按照什么样的逻辑。如果要举例子的话,可以说拿女巫施了咒的物品来召唤她这个主题的各种变换就是一例。如果牛奶不能制成奶酪,那么就要用匕首戳桶里的牛奶,这种习俗还被用来驱赶很多其他类型的不幸。这是一种巫术仪式的类型,但并不是只有这种类型可以作为驱赶不幸的例子。我们还知道有种两三个木偶组成的治疗方式,要证实它也只能靠类似的推演。这些行为靠它们的持久性和刻板的形式堪与宗教的仪典相比。

艺术和工艺有它们可称之为是属于部落的,或者更准确一些是属于民族的风格。同样也可以相信每个巫术体系有它自己鲜明的风格,这种风格受特定的仪式类型的支配性所塑造:澳大利亚的妖术用死去男子的骨头、美洲人用烟草放烟、穆斯林和犹太教徒的祝祷和圣乐以及受这两种宗教影响的其他巫术体系。马来人则曾有一度似乎是唯一把集会当作奇特的仪式主题的人。

虽然事实上不同的社会展示出来的巫术风格各不相同,但是在每个体系中——或者从另外一个角度来说,在我们已经分别描述过的每个更大的仪式群体之中——都有一些重要的变化。对于把仪式或者一组数量有限的仪式用于所有适合它们的情境的专业巫师而言,选择使用的巫术的类型是他们的一部分责任。每个巫师都受到他使用的物品、工具和药

品袋的限制,每当他开始工作的时候,他必然会用到它们。根据他操演的仪式的类型,而不是根据他所具有的力量,巫师常常跟其他同业者区别开来。我们还可以补充一点,我们称为非职业巫师的人具有的仪式知识更为有限,他们往往就无穷无尽地重复同一种形式。这就是某些程序被一遍又一遍地使用、没有韵律也缺乏理智,最后变得完全不可理解的原因。形式优于内容再一次在这里出现。

不过,我们对巫术仪式的风格的形成的这些讨论并不意味着它们是可以进行类分的。尽管有数量巨大的漂浮仪式存在,但事实上,这种风格特殊的演化完全是一个偶然的事实,跟功能的实际变化也不相对应,在巫术当中并没有跟宗教制度相当的制度。

3. 表征

巫术实践不是全无意义的。它们对应的表征方式常常非常丰富;这些表征构成了巫术的第三个要素。我们已经知道,所有的仪式都是一种语言,因此它传递着各种各样的观念。

每一个巫术行为都至少要展示出它的效应。不管这种效应的展示在人们看来是多么的简单,它本身都非常的复杂。它由几个部分组成,分为好几个层次。对于这些要素,我们至少可以简单地阐述其中的一部分,既然如此,后面的分析也将不是纯理论性的;因为有些巫术体系对本身的多样性非常清楚,并用了特殊的词汇和比喻来表示。

首先我们假设,巫师及其追随者只有在考虑,至少是在潜意识中考虑到巫术的一般效应的时候,那么他们才会表达出他们关注的仪式的特殊效应。每个巫术仪式似乎都是从三段论推理中产生出来,推论的关键词

句有时候甚至还完美清晰地表现在咒语当中：“自然相克，毒药相克。”(Venenum veneno vincitur natura naturam vincit.)“我们知道你来自何方……你怎么能够这样去杀人？”(*Atharva Veda*, vii, 76, 5, vidm a vai te...janam...Kaltham ha tatra tvám hano...)无论每个仪式最后产生的结果有什么不同，只要它们制造了后果，那就可以认为它们具有共同的特征。实际上，我们在每个巫术中看到的要么是强加一种特征，要么是抑制一种事态的发展：从被施巫到被去巫，从魔鬼附身到被祛魔。一言以蔽之，也就是一种状态发生了改变。我们初步判断，在下面两种结果中，必有一种被认为是所有的巫术行为会制造出来的：要么是把相关的人或物置于一种状态之中，使得某些活动、事件或现象不可避免地会发生；要么就是使得这些人或物脱离危险状态。巫术行为因个人的初始状态、决定变化所具有的意义的语境以及为它设置的特殊目的而发生变化。然而，它们有一个共同的特征，即它们即时而根本的效应改变了预先的一个状态。因此，巫师十分清楚他的巫术在结果上总是一致的。他也始终明白巫术是一门变化的艺术——就像印度人所称的那样，是 *mâyâ*。

不过，除了这个非常正式的观念外，在巫术仪式的背后，还有其他更为具体的要素。有的事物来了，有的事物去了：灵魂回到身体，发烧被退去。形象的组合成了被理解的对象。被施巫者患病，腿变瘸，遭囚禁。有人打断了他的骨头，榨干了他的骨髓，剥去了他的皮肤。最常见的形象是有什么东西控制着他，这个形象或是被扎起来的，或是被松开的：“一根满怀敌意地扎起来的邪恶之线”、“一条已被蚀刻在土地上的链条”，等等。在希腊人那里，这种咒语是一种“蛊惑联系”(καταδεδμοζ)，一种“春药”(φιλοκαταδεσμοζ)。在拉丁语中，*religio* 也表达了同样的观念，虽然更为抽象，但含义是相同的。有一套治疗某种喉疾的咒语，在技术性和描述性

的词句说完之后,接着是:Hanc religionem evoco,educio,excanto de istis membris,medullis(虔信会勾魂,带走、迷惑皮肤和内脏);在这里,religio被当作一种不可确知的存在,具有一种可被追寻和捕捉的发散特性。在其他地方,仪式的效应被用伦理形象来表达:和平、爱、诱惑、恐惧、正义、所有权。这类表征,它们的特征虽是偶然被模模糊糊地感觉到,但也可以被浓缩成特殊的观念并冠以专门的名称。亚述人表达这种观念的词是mamit;在美拉尼西亚,跟mamit等效的词是mana,它被看作是一种仪式的产物;在易洛魁人(休伦)中,巫师扔掉的东西被叫作orenda;在古印度发挥效用的是brahman(中性名词)。对这种观念,我们的叫法是法力、魔法或者咒语,这些用词表明它是极其非科学的观念。它被表述成一个具体的、物质性的客体;咒语或者魔法被扔弃了,法力被浸湿、淹没或者焚毁了。

当人们相信仪式中的人和物之间产生了某种特定关系时,我们所说的总体表征就第三次产生了。这种关系可以是一种性关系。亚述—巴比伦的一句咒语为魔鬼与表现它的形象创立了一种神秘的婚姻关系:“带走N和他儿子,又不放他走的那些凶神恶煞的人,如果你是男人,就让这成为你的妻子吧;如果你是女人,就让这成为你的丈夫。”(C. Fossey, *La Magie assyrienne*, Paris, 1902, p. 133)对这种关系还有成百上千种其他说法。它可以被说成是巫师与其受害者共享的一种东西。这样,通过受害者就可以找到巫师,他们因此享有对巫师的一种控制力。同样道理,对巫师施巫也可以祛除咒语,当然,就巫师本人来说,他还是控制着自己的咒语。人们认为是巫师、或是他的灵魂、他的守护神附身于受害者,于是他就控制了受害者。就巫师与其仪式对象之间所产生的关系而言,魔鬼附身是最严重的说法,最无关痛痒的说法是为咒语所困(spell-binding)。

另外^①还有一个独特的观念,即巫术仪式中的实施者、受害者(patients)、物品、精神与最终的目的之间存在着一种连续性。如果从整体来考虑,我们发现在祭祀中出现的观念也出现在巫术中。巫术中,形象之间高度混融;依照我们的思路,如果没有这种融会,仪式本身也就无法想象了。在祭祀当中,重要人物、动物祭牲、神与祭祀本身融为一体;与之相同,在巫术仪式中,巫师、巫术仪式与仪式的效应也造就了互不可分的形象相互混融。而且,这种混融可能就是表征的目标。一个巫术仪式的表征不管分成多么孤立的不同时刻,它们都是使原因和结果相互混融的总体表征的组成部分。在此,我们看到了巫术行为背后的基本观念,亦即,即刻而无限地发挥作用的观念、直接创造的观念。正像印度人非常准确地把它命名为 māyā 那样,它是彻底的错觉。愿望和它的实现在巫术中不存在断裂。这是巫术众多特征之一,我们在神话中已经有所了解。如果你不反对的话,那么可以说我们上面描述的这些表征都只是巫术的这种观念在不同时刻的不同表现形式。不过,巫术还有更为直接的表征存在,下面我们就试着加以阐述。

根据个人的观念是否被蕴涵在内,我们把这些表征分为非个体表征和个体表征。前者可以进一步分为两个类别,即抽象的非个体表征和具体的非个体表征;当然,后者就只有具体的个人表征这一类。

(1) 抽象的非个体表征,即巫术的法则

至少在讨论炼金师和医生的时候,我们就已经或直接或含蓄地提出过巫术的非个人表征所包含的法则。这几年当中,这类表征一直被认为非常重要。人们相信它们支配着巫术,并由此得出一个非常自然的结论,

① 普洛斯彼罗(Prospero),莎士比亚剧作《暴风雨》中被篡了位的米兰大公,和女儿米兰达同被流放到一座荒岛,后用巫术取胜而复得地位和财产。——译注

即巫术是一门科学。当规律存在的时候,我们就有了科学。实际上,巫术的每一个外在表现都是因果律的巨大变式。不过,这没有教给我们任何新东西,巫术的目标,一目了然,就是要产生效果,它假如是别的什么东西反而会显得极不寻常。在这个问题上,我们只能承认一点,也就是如果简化巫术的规则,那么就必然会把巫术当作一门科学学科,一种原始人的科学——弗雷泽和杰文斯就正是这样说的。巫术可以发挥一门学科的功能,并取代尚未发展起来的学科。巫术的这种科学特征在全世界范围内都被观察到了,并且还被巫师有意识地加以培植。自然,在高级的巫术中,这种具有科学指向的发展趋势表现得更加明显一些;这些巫术具有后天所学的知识体系或者精妙的技术体系,而且在它们被实施的文化当中,实证科学的观念业已兴起。

从形象变化的角度,可以抽析出三个基本法则。实际上,如果逆感应(antipathy)可被涵盖在感应这个概念之内,那么这三个法则都可以纳入感应法则当中。它们是接触法则、相似法则和对立法则:相互接触的事物则相同,并会一直相同——相似生成相似——对立作用于对立。E. B. 泰勒与他之后的一些人,注意到这些法则只不过是观念之间的联系(我们补充一点,是成人的观念);跟他们略有不同,我们认为观念的主观联系最后导致的结论是事实之间具有了客观联系;换句话说,思维之间的偶然联系就等于事实之间的因果联系。若把三个法则合为一个,我们认为在思想和事实两个方面,接触、相似和对立分别等同于共时性、同一性和对抗性。不过,我们还是想知道,这些等式是否准确地反映了人们构想这些所谓的法则的方式。

我们先来看接触法则。感应性接触这个观念最简单的表述就是部分等于整体。部分是整个物体的代表。牙齿、唾液、汗水、指甲、头发代表了

整个人,所以,利用它们就可以直接作用于一个人,比如对他施巫或者是使他着魔。分隔也无碍于接触法则,借助身体的每个组成部分,整个人甚至可被还原或者重新赋予生命:这就是部分等于整体。到现在,这些观念早已是众所周知,无须举例说明。这个法则还可以用另外一种方式来表达:一个实体的个性是不可分割的,在它的每个组成部分中都存在着一个整体。

这个规则不仅适用于人,也适用于物。在巫术中,物品的特性既存在于物品的一部分中,也存在于其整体之中。所以说,这个法则非常普遍,它关注的是一种既归属于个人的灵魂,同时也归属于物体的精神特质的属性。不过,这还没有穷尽该规则的内容:从整体观出发,每一个物体还包含着它所属的那一类物体的本原。每团火焰都包含着火,死人身上的每一根骨头都暗含着死亡,同样,一根头发被认为隐藏着一个人的生命力。这些观察的结果使得我们相信,我们不只是在关注包容个体灵魂在内的那些概念;因此,这个法则也不能用潜在地可归属于灵魂的属性来解释。它也不是关注生命象征的生命理论的一个补充。相反,对生命符号的信仰只是部分等于整体的一个特例。

而且,接触法则还有其他特征。每一件与人接触密切的物品——衣服、脚印、身体留在草地或床上的印记、床、椅子、日用品、玩具及其他物品——都被比作是身体的不同部分。接触也无须像衣服或日用品一样,是长期的、经常的,或者是确实发生了的——一条路、偶然碰到的物品、洗澡水、咬过的水果等都可以被用于巫术。利用残剩食品实施的巫术——这在世界范围内都存在——遵循着这样的观念,即残剩食物、吃掉的食物与进食者之间存在一种连续性和完全的一致性。进食者实质上与他所吃的食物相等。类似的关系存在于个人和他的家人之间。通过他的亲戚就

可以最有效地害到他,在咒语中点他亲戚的名字或者把他们的名字写在设计好来害他的物品上,这些都是被当作非常有用的方式。这种关系在个人与他养的家禽、他的房子、屋顶、土地等之间照样存在。伤口和造成它的武器之间也有一种连续性:以武器为中介治疗伤口包含着一种感应关系。同理,谋害者与被害者之间也有同样的关系。感应性连续的感念导致这样一种信念,即当刺客靠近的时候,身体就会开始流血,它立刻回到了犯罪发生那一刻的状态。这样来解释这种现象是有道理的,因为我们知道好多这类连续性的例子。这类解释甚至超出了犯罪事件的范围。这里有个例子,据说如果有人虐待了知更鸟,那么他的奶牛挤出的奶就会是红色的(瑞士的西门塔尔牛)。

所以,我们发现从理论上说,个人与物体似乎可以产生无数的感应联系。为得到一个期望中的结果,这个链条连接得如此完美,其间的连续性也是毫无瑕疵,因此在实施巫术仪式的时候,利用链条上的任一个环节而不用别的环节真是没有什么大碍。悉尼·哈特兰(Sidney Hartland)说,一个被男友抛弃的女孩,可以把她的头发缠绕在青蛙腿上,或者把它们卷入雪茄,这样可以借助感应使她的男友感到痛苦(在卢卡克斯人当中)。在美拉尼西亚(显然是在新赫布里底岛和所罗门群岛上面),在一场斗殴中如果有人打伤了别人,那么他的朋友会被置于一种状态下,他要用巫术使受伤者的伤口感染。

依靠部分和整体的关系或者偶然的接触而变为现实的巫术连续性观念,包括传染(contagion)观念在内。个人个性、疾病、生命、运气等各类巫术之流都被认为是沿着一条感应之链在传递。虽然传染已经是一个最广为人知的巫术和宗教的观念,我们仍将花一点时间来讨论它。在各种假想的传染中,形象混融得以产生的方式完全跟我们在祭祀中看到的那种

方式是一样的。由此产生的结果就是,相互接触的物和人产生了相对的一致性。也可以说,感应之链上延伸的正是即将被取代的形象。这常常是仪式本身的一个特征。在印度,受害者必须在关键仪式中定时地触摸巫师;在澳大利亚,被治疗的人系有一条丝带或者一根链条,疾病就顺着它们被祛除。不过,巫术感染不仅仅是一个囿于不可见世界的观念,它也可以是具体的、物质性的,非常类似于物理性的接触。波尔多的马塞卢斯(Marcellus)为了诊断是否是慢性病,建议病人卧床三天,并要一条没有断奶的小狗跟他作伴。他必须口口相对地喂它牛奶,并时时停顿,在这之后,唯一剩下的事情就是剖开那条小狗的肚子。马塞卢斯补充说,是小狗的死让这个人恢复了健康。与此非常相似的仪式在中非的巴干达人当中也存在。这是两个极好的形象混融的例子。其中所包容的不仅仅是一种错觉——还有一种幻象。我们确实可以看到疾病从人的身体溢出,并被排到其他地方。我们在当中看到的是观念之间的转换,而不是一种联系。

这种观念的转换被情感的转移进一步复杂化了。我们发现,巫术仪式自始至终都保持着一种情感,它奠定了仪典的感觉与风格,实在地说,它引导并规定了观念之间的联系。这也解释了连续性法则是怎样在巫术仪式中发挥作用的。

在感应法则应用于接触的大多数个案中,并不仅仅是把某种性质或者某种状态从一个物体传向另一个物体,从一个人传向另一个人。就像我们已经论述过的那样,如果这个法则不受限制,或者说在它发挥效用的那些巫术仪式里面,它是唯一存在的因素(就是说它只有理性的形式),并且如果我们实际上只关心观念之间的联系,那么我们可以马上断言,巫术链条上的所有环节都一律都受到它们自身传递的品性的影响,这样造成的一个后果就是,这根链条上的每一个环节所具备的一切品性,不管它们

是什么,都可以全部传递给其他的环节。不过,事实并非如此。倘若真是这样,那巫术也就不可能存在了。感应巫术的效应往往被限制在期望的后果的范围内。一方面,感应的流程会在适当的点上被切断。另一方面,只有一种可传递的品性,或者在大多数情况下,只有一些可传递的品性被转移了。所以说,巫师吸进了他的聘请人的病,自己也不会得病。同样,他跟从木乃伊身上抖落下来、用于延长生命的粉末也只是交流在永不冥灭的品性。他跟黄金交流价值,跟死者的牙齿则交流感觉的丧失。传染就是被限定在这些巫师从整体中切割或者抽取的特性当中。

甚至还有人认为,我们讨论的这些品性因其本身的性质而驻足在某一个地点上。比如,从自家茅草屋的草秆里可以找到一个人的鸿运。从定点的观念可以繁衍出可分离的观念。古希腊和罗马人认为,他们可以把蜥蜴的视觉移植进一个饱受折磨的人的眼中,这样就能治好他的眼病。先让蜥蜴的眼睛失去知觉,然后再拿被视为护身符的鹅卵石去碰它。经过这些程序后,蜥蜴的视觉被连根切断,巫师可以根据自己的意愿把它们全部遣送到任何一个地方。在这个例子中,分离和抽析都通过仪式得到了表述;不过,这种治疗方式却并非总是有必要的。

对接触法则在理论上的效应所做的这些限制是它适用的真实条件。仪式要发挥效应和观念要产生联系所必需的那些共同条件,也决定了该法则的效应具有选择性和有限性。所以,在所有巫术性接触的观念发挥效应的个案中,在观念产生联系的同时还伴随着情感的转移,伴随着抽析和专注于一些特性的现象,伴随着目的的方向:这些现象发生在意识当中,但它们却像观念本身产生联系一样,也被客体化了。

如果提到感应的观念,那么第二条法则,也就是相似法则就不如接触法体现得那么直接。弗雷泽和哈特兰为包括传染在内的现象保留了感应

这个概念,并把另一类现象,也就是我们现在要讨论的一类称为“模仿感应”;他们这么处理,我们认为是正确的。相似法则有两条基本的规则,把它们区分开来很重要:相似生成相似(similia similibus evocantur);相似作用于相似,其中特别的一类是相似治愈相似(similia similibus curantur)。

拿第一条规则来说,它意味着说是相似等于接触。形象之于物体犹如部分之于整体。换句话说,一个断绝了一切接触和交流的物体也可以表现整体。显然,这是黑巫术所采用的规则。不过,在这里起作用的不仅仅是形象的观念。实际上,产生效应的相似都是极富习俗性的;并不存在像肖像那样的相似。形象和受害者唯一的共同之处在于联系两者的习俗。形象、玩具或者图画都是非常提纲挈领性的表现,是草草制成的表意符。任何相似都纯粹是理论上的或者是抽象的。因此,相似法则跟前述法则一样,在发挥效应的时候,都会把抽析和专注于一些特性的现象当作预设。相互融会不是产生于任何错觉。而且,那些形象也是可有可无的,只要提及名字——甚至是一想到它,这是在思想上相互融会最低的基本条件——都足以使一个被随意选中的事物,诸如飞鸟、野兽、树枝、绳索、碗、针、戒指等来代表受害者。因此,形象只是按它对人们所产生的效应而得到界定,基本的一点就是要实现表现的功能。由此可以推论说,在仪式过程,实现这种功能的物体将会被改造来满足另一种功能,或者说功能自身可以分在几个物体中而得到实施。如果打算弄瞎对头的人,把对头的一根头发穿过一根已经缝了三件寿衣的针,然后再用这根针在蛤蟆的眼睛中扎出洞来,那么,这根头发和这只蛤蟆就被依次当作了 volt。还有,V. 亨利(Victor Henry)对婆罗门的巫术仪式做过评论,他说在仪式的不同时刻,一条蜥蜴可以代表咒语、念咒语的人以及咒语中提到的魔鬼。

跟接触法则一样,相似法则不仅适用于人以及他们的灵魂,也适用于物体以及物体存在的模式,它既影响他们潜在的一面,也影响它们真实的一面;既影响它们精神的一面,又影响它们物质的一面。形象的观念——当它传播得越来越广的时候——表现出一种象征符号的性质。雨、雷、太阳、热量以及未出生的小孩都可以象征性地用罌粟花来表示,军队是用玩具娃娃来表现、村庄的团结用一壶水来表现,爱情则表现在蝴蝶结中,而且它们都是通过这些象征符号产生出来的。跟前面说的情况一样,这些例子中形象也是彻底的混融,被困在瓶子或者羊皮囊里、被打上结或者有指环环绕的不是假想的风,而是真正的风。

像这样把相似法则用到顶点,它会得出整套整套非常不寻常的解释。在选择符号和使用它们的时候,我们同样看到抽析与专注的现象。如果没有它们,我们将无法想象相似性法则的应用——就像在黑巫术中那些形象所展示的那样——也不能想象连续性法则会产生效应。被选作象征符号的物体,巫师仅关心它们的某一种属性,比如对黏土,巫师只关注它的清凉度、重量、铅色、坚硬程度或柔软程度中的一种。仪式的需要和偏好不仅决定了对符号的选择以及它们会派上什么用场,而且也限制了相互融会的结果。本来从理论上说,这种相互融会跟接触关系一样,应该是无穷无尽的,而且,并不是符号所具有的所有属性都会被传递或成为象征。巫师相信他们自己处于控制的地位,能够凭借自己的意愿调节其行动的效果。比如, he 可以把丧葬符号的效果限定为睡觉或失明。求雨的巫师的只满足于一场阵雨,因为他害怕带来洪水。跟一只双眼被挖走的青蛙相互融会的人,也不会被在巫术中被变成一只青蛙。

这些看似随意的抽析和解释并不会导致可能的符号结构无限地膨胀。相反,我们已经注意到,在任何一个巫术体系中可供发挥生动想象的

范围令人吃惊地有限。为实现一个目标,我们必须满足于一个单一的符号或者最多几个符号。更令人吃惊的是,只有一些目标是可以被象征性地表达的。巫术的想象力是如此的贫乏,以至于被构想出来的少量符号已被多方面地使用:巫术中的绳结已被用来代表爱情、雨、风、治病、战争、语言以及成百上千种其他事物。符号体系的贫乏绝不是那些从心理学角度说可以在梦境中任意畅想的单个个体制造出来的。个人发现自己面对着仪式和传统观念,他也从未试图革新这些观念,因为他信仰传统,没有传统就不会有信仰,也不会有仪式。由于这个原因,传统符号不足也是一件很自然的事情。

相似法则的第二个规则——相似作用于相似——跟第一个规则有所不同。不同就在于,在它的表现中,行动者把那些抽析和专注的现象考虑在内。我们已经说过,抽析和专注是其他仪式得以实施的条件。应用第一种规则的仪式都是在进行一般的召唤,而这类仪式就要使它们的后果指向一个确定的方向。因此,行动的过程取决于仪式。拿治愈伊费克罗斯(Iphiclos)的传奇来说吧。有一天,他和他的父亲费拉克斯(Phylax)在阉割一头山羊的时候,他父亲朝他挥舞那把沾满血污的刀。由于这个动作的感应作用,他失去了生育能力,于是他就得不到孩子。伊费克罗斯于是去请教圣人梅拉姆普斯(Melampus)。梅拉姆普斯让他拿那把从费拉克斯藏刀的树中找回的刀来,刮下上面的铁屑,然后混着酒喝下去。这样要重复十天。那把刀可以加重伊费克罗斯的症状,同时,伊费克罗斯的一些特性也可以通过感应传到刀上。梅拉姆普斯只让后面一种情况发生,而且把传递的特性限制为病症。于是,国王(即伊费克罗斯)无法生育的病就被具备使动物丧失生育能力的工具吸掉了。同样的事情在印度也发生过,那里的婆罗门靠沐浴来治疗水肿。病人无需用过量的水,但是淋在

他身上的水吸收了那些让他倍感痛苦的液体。

这些事实都可以归为相似性法则，它们确实也是源自模仿感应的抽象观念，但它们特有的性质却使它们被归为另一类。这不仅是相似法则的推论，而是一种与它同时存在的观念。从在每个仪式中它所控制的仪式数量来说，它的重要性跟相似法则是相等的。

在结束讨论相似性法则的第二种形式之时，我们发现自己面对的是对立法则。当我们看到了相似在治疗相似的时候，其实就已看到了对立法则。使动物丧失生育能力的刀带来生育能力，水导致水肿消失，等等。这些仪式的完整规则应该是：为产生相对，相似祛除相似。相反，如果我们来看模仿感应的第一类事实，那是相似生成相似的同时祛除了相对：当我们把水泼在地上造成下雨的时候，我也是在抵御干旱。因此，相似性这个抽象概念跟对立这个抽象概念是互不可分的。这样，相似性的两种表现形式可以合并成一条规则：“对立祛除对立。”或者换句话说，它们都可以被包容在对立法则当中。

但是，对立法则却往往单独存在于巫师的头脑当中。感应可以等同于逆感应，但两者也有明显的区别。对此的证据是，在古代有被叫做 *Περὶ συμπαθῶν* 的书。仪式的整个体系——包括药用巫术和抗击咒语——都可以被置于逆感应的观念之下。巫术总是沉湎于极端和对立之中：好运和霉运、冷和热、水和火、自由和强制。大量事物都是对立中被并置在一起，这种对立已经派上了用场。因此，我们把对照的观念当作巫术中的一个独特观念。

事实上，就像相似不能离开对立而单独存在一样，对立同样不能离开相似而存在。在阿塔瓦内克人（Atharvanic）的一个仪式中，借助一根象征着光、闪电或太阳的木头，arka，来向太阳发出召唤，也就是召唤雨的对

立物以使它停下来。如果称呼恰当的话,在这种对立仪式中,我们已经看到了感应机制的存在。相似与对立并不抵触的进一步证据就是这块木头,巫师可以直接用它来制止风暴、打雷和闪电。两个例子,用的都是同一件物品,只是处理的方式稍有不同。前一例中,火光四射,而后一例中,熠熠闪光的焦木却被埋了起来。这种简单的仪式变更表现了仪式的指导思想。现在,我们可以断言,那就是通过召唤相似,对立祛除了对立。

所以,相似法则所包含的单个规则跟对立法则的各个规则完全是重合的。根据我们在祭祀研究中所使用的仪式架构的观点,符号结构可以表现为三种架构形式,每一种都对应着以下三个规则中的一个:相似生成相似;相似作用于相似;对立作用于对立。它们的差异在于组成要素的排列顺序有所不同。在第一条规则中,我们看到的是一种状态的缺失;在第二条规则中,我们要处理的是一种状态的出现;在第三条规则中,我们面对的是一种与期望相反的状态出现。在第一条规则中,我们期望不要下雨,这需借助一个象征符号来加以实现;在第二条规则中,我们在想利用符号让正在飘洒的雨停下来;在第三条规则中,雨先被呼唤出来,再借助一个符号呼唤它的对立面,使它停止。这样,相似和对立等抽象观念都可以被包容在更具有一般意义的传统符号主义观念之中。

与此相同,相似法则与接触法则也倾向于相互混合。弗雷泽已经很好地阐述了这一点,他可以随意地举出例子来对此加以证明。遵循相似法则的仪式在一般情况下也包括了接触在内:女巫要碰她的衣服,巫覡要握着他的魔杖,武器要靠着伤口,等等。只有通过吸收、灌输和触摸等动作,物体的感应效果才可以被传送。相反,这些关系通常都只是在传递象征本原所具有的那些性质。用人的一根头发施展黑巫术,头发就成了期望施加的伤害与被害者之间的纽带。在无数个类似的案例中,我们没有

看到一个清晰的观念和仪式的模式存在,而只看到要素间的相互混合。行为变得异常复杂,以至于要费大力气才能够把它们清楚地理顺,并归于上述两个法则中的一个。事实上,整个黑巫术仪式都包括接触、相似,以及跟纯粹的相似相伴的中性化的对立,没有巫师会对它们伤脑筋,也没有巫师在脑子中只记得仪式的最终目标,而无其他。

现在,我们来考虑这两个法则,暂时不管它们的复杂性。首先,我们发现人们并不总是认为在一定距离之外实施的感应(或模仿)行为可以自动地发挥作用。在这个问题上,有一个“溢出”的观念,它离开身体,是四处游荡的巫术形象,也是联系巫师及其行动领域的纽带,是绳索和链条。连巫师的灵魂都要离开他的身体,去完成他要实现的效应。在《巫术之锤》中(Malleus maleficarum)记录了一个女巫,她唤雨的时候把她的扫帚沉入水塘,然后再腾越到半空去找它。奥吉布韦人的一些壁画描绘了祭司一巫师在仪式之后,把手臂高举,插入天穹,并把云彩朝他这边牵引。这些事情让我们猜想,相似就等于接触。另外一个方面,接触也等于相似,其原因是:只有当相关的人,相互接触的物品、事实上是整个仪式的组成部分包含着使它们变得相似的散播性品质时,接触法则才会生效。这也是为什么我们所说的相似、接触和对立等抽象的非个体性表征——就算它们可以被单独构想——自然而然地相互混融并也使人感到含混的原因。很显然,它们是一个概念的三个方面,我们现在要去探究清楚就正是这个概念。

有些巫师,本身很关心自己实施的仪式的意义,业已表现出他们对这种混融是非常了解的。比如炼金师,他们就有一条似乎可以彻底概括他们的理论思考的普遍原则。在他们设计的巫术草案的开头,往往都有这条原则:“每一个体都是整体,整体总是存在于每一个体之中。”随意就可

以选出一段话来说明这个原则：“每一个体都是整体，正是经由个体，整体才得以建构。个体就是整体，如果个体中没有整体，那么整体就不能够形成。”这个被一切事物包含在内的整体就是世界。而且，有人在某些时候告诉我们，世界被想象成了一头独特的野兽，不管它的组成部分有多大的差异，都不可分割地联系在了一起。每件事物与其他一切事物都有某些共同之处，每件事物也跟其他一切事物相关联。这样一种巫术的泛神论综合了我们提出的不同法则。不过，炼金师却从不死守这个规则，除非它为他们的所学提供了一种形而上或者哲学的阐释，对此，我们现在只有一些残余的例子。但是，他们确确实实在恪守一条规则，这条规则与别的规则并存在一起“自然相克”等等。根据定义，在物品及其组成部分上面同时能发现的就是这种“性质”。我们在这里找到了接触法则成立的基础，同时它也在同一种属的所有成员当中存在，并形成了相似法则的基础。也正是它使得物体可以对同属一类的相对物体产生作用，因此，它也构成了我们的对立法则的基础。

炼金师不会把自己封闭在抽象思考的范围，这个事实却向我们证明了这些抽象观念确实在巫术中发挥着作用。他们用性质来理解潜在品性的观念，来理解制造出黄金的巫术。在这些规则背后的，存在着一个观念——炼金师从不打算隐瞒它——那就是会有一种物质依其品性对其他物质产生作用，无论这些作用的方式会怎样。这种作用是感应性的，或者说可以在相互感应的物质之间产生。它可以用下面的方式来表达：相似作用于相似；对炼金师来说，我们还应当补充说是相似吸引相似，或者相似控制相似。他们认为，之所以如此是因为不可能用整体作用于整体。既然性质化身于形式当中，那么在形式之间，也就是相互作用的物体的形式之间就具有了一种近便的关系。所以，当他们说“性质胜于性质”的时

候,他们的意思是存在着一些物体,它们相互之间是如此紧密的依赖关系,以至于它们彻底地被彼此吸引。也正是从这个观念当中,我们看到了破坏性要素所具有的性质。事实上,这种要素就是使事物彼此分离、利用其影响力摧毁不稳定的组成部分,并因此制造出新的现象和新的形式,并从中为自己摄取那些跟它相同的、同时颇为稳定的要素。

综上所述,我们是不是找到了一个关于巫术的一般性观念,而不仅仅是跟希腊巫术之一脉相联系的个别观念呢?炼金师大概不会发明这样的观念。它是在哲学中被发现的,我们看到它被应用在医学中。在印度医药中,它就似乎发挥了作用。不管怎样,这种观念是不是在其他地方也得到了有意识地表述并不重要。显而易见的是,相似、接触和对立这些抽象的表征跟事物的观念、跟可从一个人或一件物品传递到另一个人或另一件物的那些性质或品性的观念是分不开的。所有这一切,就是我们希望从事实中推衍出来的。当然,这些品性和形式就犹如木梯的横杠,在每一根能够对性质产生作用之前都必须先被丈量,同样,巫师的创新也不是随心所欲的;从本质上说,他的行动方式也是受限的。

(2) 具体的非个体表征

从上面的讨论可以看出,巫术思维无法在抽象层次上开花结果。我们已经看到了,当巫师说到普遍性质的时候,他们实际上指的是非常个别的一种性质。对他们而言,性质本身并非一个涵盖了所有感应法则的抽象概念,而是一种能产生效应的品性非常特殊的表现方式。于是,这就带来了具体的个人表征的问题。这些表征被当成品性或性质。要想清楚地解释巫术仪式,用抽象法则的作用来解释,还不如用其作用和反作用都事先为人所知的那些品性的转移。从定义上说,接触仪式包括的是品性的简单转移。一个不会说话的孩子得到了鸚鵡的话语能力;啮齿动物牙齿

的坚硬性被传递给一个牙疼不止的人。对立仪式只不过是不同类别事物中同一类品性之间的争斗。火无疑是水的对立,因此它可以让雨停止。最后,相似仪式也是这样,其理由可以说只是因为它们都可以被简化成某一种品性所蕴涵的唯一且是引人关注的期望性:巫师的火再造了太阳,因为太阳就是火。

但是,这种品性观念既非常清晰,同时又非常模糊——这样的话,巫术和宗教的所有观念都可以叫做品性的观念。在巫术和宗教当中,个体是不进行推理的,或者说当他这样做的时候,他也是在无意识中进行推理。就像他没有必要为了实施他的仪式而去反思仪式的结构,或者去理解祷词和祭祀的性质一样,他也没有必要从逻辑上阐明他的仪式的合理性,他很少以理性的态度说明他对物资的选择和使用,也无须着急去搞清楚他所使用的那些品性究竟有什么根底。有的时候我们倒可以回溯他的这些观念隐秘的发展路径,但是他本人往往却不能。在他的脑子里面只有最模糊不堪的关于行动可能性的概念,传统为他实施这个行动配备了现成的手段;不过,他对自己希望实现的目标倒有一个明确的概念。当他建议正在分娩的妇女不要让苍蝇在她周围飞来飞去以避免生的是女儿时,他就相信苍蝇带有其效应应当规避的性别品性。当奶油罐被扔出房间以求好天气降临时,这个罐子也被赋予了类似的品性。不过,对这些仪式的首创者所凭借的观念之链,却没有人试图进行回顾性的探究。

这类表征也许是巫术中最重要、具体的非个体表征。被广泛应用的护身符证成了这类表征的范围。很多仪式都关注于对护身符的制造,一旦它们在仪式中被创制出来,就可以离开仪式而被单独使用。而且,还有一类护身符是用依其本性无需任何仪式的物质和要素制成的。确实,珍稀的石头、钻石和珍珠等都被赋予了巫术的品性。不过,不管护身符是从

仪式还是从物质本身的内在性质获得其效力,当它被使用的时候,主人必然都认为它的属性是永恒不灭的。

另外一个证明巫术中品性观念的重要性的事实是,巫术的一个先入之见已经决定了人、事物乃至观念的应用和它们具有的个别的、一般的或者普遍的力量。也就是说,巫师是凭借他的禀赋、经历,或者通过神启来理解性质和多重性质的人;他的实践也取决于这种知识。正是在这个一点上,巫术与科学最为接近。并从这点出发,巫术即使不算是真正的科学,但也包含了极其丰富的知识。我们在这里所指的大量知识都是通过实验获得并加以证明的。巫觋是第一批放毒者、第一批外科医生——我们知道原始手术有可能高度发达过。巫师在冶金领域做出了实质性的发现。不过,不像那些因为偶尔在巫术中看到感应的抽象表征就把它比作科学的理论家那样,我们是因为巫师对事物的具体品性进行思索与观察,才给他们戴上科学家的帽子的。上述的巫术法则事实上就是一种巫术哲学。它们是一系列虚幻而空洞的形式,产生的因果律也常常未经严格的构想。现在,借助于品性这个观念,我们接触到了科学规律的基础,包括被认为存在于特定物体之间的必然与实证的关系。由于巫师自己对传染、一致、对立等的关注,所以他们也浸染了因果观念;这种观念的品性就算并非是源自于实验,它们也已经不再神秘。以这种方式思维,巫师最终肯定会止步于从语言和象征符号中以真实的方式推导出特殊的品性。

我们相信,每个巫术体系都肯定会确立植物、矿物、动物、身体各个部分等范畴,并把它们划归到具有或者不具有特殊或实验品性的各个群体当中。另外一方面,每个巫术体系都确定了抽象事物——几何图形、数字、道德品质、死亡、生命、运气等——的品性。而且,这两类范畴已被相互和谐地并接起来。

在这个地方,我们提出一个反对的意见:有人会告诉我们说是感应法则决定了这些品性的特质。这类品性,或者举个例子来说某种植物的品性是源自于这样的事实,即被这根植物作用的那个物体或人跟它有相同的——或者是不同的——颜色。对于这个例子,我们必须回应说,其实并不是两个物体因为它们的颜色存在着观念的联系;相反,这是一个正常的习俗,它相当于是一个法则,而且通过这种习俗,颜色作为整系列可选特征中的一种被挑中,并建立了两个事物之间的关系。而且,只有一种或者非常少的带有这种颜色的事物被选定来共享这种关系。当切落基印第安人用他们的“黄色树根”来治疗黄疸病的时候,就是这条规则的反映。像这样利用颜色等品性来推理的方式,也可以用在形式、矛盾性或者所有其他可能的品性之上。

而且,虽然这些物体显然因它们的名称而被赋予了特别的力量,但我们可以说,既然事物实质上是各种物质化的语言,那么它们更多地起到了咒语的作用,而不是起到了具有品性的物体的作用。对这类问题,我们上面提到的习俗更能够提供证明,因为我们面对的是所有的习俗中最完善的一种——简而言之,这种习俗的意义、说法以及所有关于它的一切,根据定义都是经由部落或者民族的共识才得以产生的。无需考虑,我们可以认为上述观点也涵盖了巫术钥匙这个观念;它的含义是,事物的品性是通过它们跟某些神或者某些物体之间的关系来界定的,这些神或物代表了它们的力量(比如,维纳斯的头发、朱比特的手指、阿蒙神的胡须、处子的尿、湿婆的神水、新人会者的大脑、皮杜的财富)。在这里,确立感应关系的习俗是双重性的。首先,我们有为第一类符号选择名称的习俗(尿=湿婆的神水),而后,另外一个确定被命名的物体、第二类符号以及效应之间关系的习俗(湿婆的神水=治疗发烧,因为湿婆是体热之神)。

在被认为对应于各个行星的植物、香精和矿物的类似系列中,感应关系也许还更为明显。不过,虽然对这些物质的属性归于每个行星的传统特性我们未置评论,但我们至少应该把决定这些行星的品质的传统考虑在内。从整体而言,这些品质都是道德品质(火星等于战争,等等)。总而言之,感应观念并不是品性观念形成的决定性原则,而是物体背后的品性以及社会习俗使得集体精神将我们关注中的感应关系联系在了一起。

这样,在回答我们自己提出的这个反对意见的时候,我们并不是主张物体的品性并非感应关系体系的一个组成部分。恰恰相反:我们认为,上述事实极其重要。这些品性被称为“标记”(signatures),也就是象征性的一致。在我们看来,它们提供了在很多方面跟社会学年鉴上关于分类的研究相似的例子。归为这个或那个星体的事物跟行星本身、它的空间区域、它的位置同属于一类,或者同属于一个家系。那些有相同颜色、形状的事物被认为因它们的颜色、形状和性别而相互关联。因对立而把事物划归某些群体也是一种分类的方式。所有巫术体系的基础就是一种思维方式,即把事物至少分为两个群体:好的和坏的、活的和死的。这样,感应巫术和逆感应巫术体系就可以被简化成一种分类的集体表征。事物相互作用只是因为它们同属一类或者是在同一类中相互对立。正因为它们是同一家系的成员,所以事物、活动、人、数字、事件、性质都具有了一种名声,即要相互相似。也正是因为它们是同一类事物的成员,它们可以彼此作用,同样的性质被认为归整类事物所共有,就像在整个氏族中散播着相同的血源一样。于是,它们就被囊括在相似和连续关系之中。而且,从一类到另一类,我们都看到了对立。巫术成为可能,只是因为我们面对的是分过类的种属。种属和分类本身就是集体现象。而且,这也表现出它们的任意性,以及它们为什么会被限制在数量如此之少的选定物体之内的

原因。事实上,当我们面对巫术品性的表征的时候,我们认为自己是在处理类似于语言的现象。就像任何物体的名称总是有限的一样,事物的符号的数量也是受限的。而且,词汇跟它们所指的事物之间只有一种遥不可及的关系,或者根本不存在关系,与此相似,在巫术符号和它象征的物体之间我们看到各种非常接近但又非常虚幻的关系——数量的、性的、形象的、性质的关系,这些都完全是想象中的关系,不过是被作为整体的社会在想象。

在巫术中,除了这些品性的表征外,还有其他的表征——它们既是非个体的也是具体的表征。它们包括巫术中力量的表征、巫术的行为方式的表征。这些我们在前面讨论巫术的一般效果时提到过,并指出像 mamit、玛纳、溢出、链条、绳索、喷出水等观念的具体形式。我们还看到了巫师的力量和他的行为方式的表征,这些在前面讨论巫师本人的时候提到过:这些力量存在于他的外表、他的坚强、他的出现、他的隐身、他的不可潜水性、他的传送能力以及他在一定距离之外直接作用的能力,等等。

这些具体的表征,跟其他抽象的表征一起,本质上为我们提供了一种关于巫术仪式的观念。事实上,很多仪式都包括的表征并不只这一些。这些表征对那些将巫术视为仪式的直接作用的人,以及那些认为魔鬼信仰的表征只不过是一种辅助角色的人来说,本质上已经具备说服力了。不过,在我们看来,魔鬼信仰的表征至少是在所有巫术体系中都必然会被发现的。

(3) 个体的表征、魔鬼信仰

我们上面讨论过的具体和抽象的观念跟蕴涵着精灵的那些观念并无实质上的鸿沟。在巫术行动的精灵性观念和精灵观念之间也只有微小的

距离。根据这样的观点,个体代理人观念可以被认为是仪式及其特性的巫术效力努力制造出来的产物,使它们可以得到具体地表现。实际上,魔鬼信仰已经被认为是表现巫术信仰的一种方式:毒气就是魔鬼。从这一点而言,魔鬼的观念与其他观念并没有抵触。在一定意义上,它是解释法则与品性之效应的一个补充概念。这里,我们用作为因果要素的人代替了巫术的因果观念。

所有的巫术表征都包含着个体表征。巫师的互体以及他的动物助手都是他的力量的展现,是他的行为产生效应的方式。奥吉布韦人的一些壁画把它表现为约萨基德(Jossakīd)的神灵。同样,那只执行内坦纳博命令的非凡的雀鹰表现了他的巫术力量。在这两个例子中,作为随从的魔鬼或者动物都是巫师个人的并且能产生效应的代理人。通过它,巫师可以远远地施展他的行动。在这个过程中,仪式的力量也可以被人格化。在亚述,mamit 就像是一个魔鬼。在希腊,“性质”就是巫术之轮,是它唤起了魔鬼,诸如 Ephesia grammata 等巫术程式也能召唤魔鬼。品性的观念同样也是如此。具有某些特殊属性的植物就与既能治病又能致病的魔鬼有关。我们在美拉尼西亚、切诺基人以及欧洲(巴尔干、芬兰等)都发现了这类草木鬼。在希腊花瓶上有洗浴鬼,它是来自咒语中规定要对洗澡物品进行利用。从这个例子我们可以看出来人格化可以跟仪式的次要环节相联系。它同样也可以被用于巫术力量最普遍的那些方面。在印度,shakti,也就是力量被神化了。包含着这些力量的 siddhi 也被神化了。siddhi 被唤起,犹如包含着它的 Siddha 被唤起那样。

人格化并不只限于这些例子。甚至连仪式的对象也可能被仪式通常的命称而被人格化。这一条首先对于疾病最适用:发烧、疲劳、死亡、劳损,其实就是一切要被祛除的东西。一个有趣的故事,就是关于阿塔瓦内

克人仪式中的一个可疑的神,她被认为是腹泻女神。当然,我们在咒语体系中,尤其是招魂的咒语中发现越来越多的这类现象,而在纯粹的非口头仪式中倒发现得少,或许它们存在于其中只是没有被观察到。在咒语中,巫师叨念着他力图驱走的疾病,在这种方式中疾病被当作一个人那样对待。因为这个原因,马来群岛几乎所有的巫术程式全被想象为念向王子和公主的符咒,他们就犹如仪式中的物体和现象一样。在其他地方,比如在《阿闍吠陀》(Atharavaveda)中记载的那样,每件被巫术沾染的东西实质上都人格化了:箭、鼓、尿等。在这里,我们考虑的不仅仅是语言形式的问题。所谓的人也不仅仅是简单的称呼。它们既存于念咒之前,也存在于念咒之后。它们包括希腊的,巴尔干民俗中的疾病、魔鬼以及印度的拉克斯米(Laksmī,主宰运气的)与尼尔迪(Nirrti,毁灭之神)。在印度甚至还有他们自己的神话,讲述在大多数巫术体系中被人格化的其他病症。

引入魔鬼的观念并不是说一定要改造巫术仪式。大多数情况下,巫术中的精灵不是一种自由的力量。他们必须简单地服从于仪式,仪式指示它们应该怎样去发挥它们的功效。因此,很可能在仪式中没有任何展示它们存在事物,甚至也没有必要在咒语中提到它们。即使如此,这些精灵助手还是在巫术仪典中发挥着自己的作用,有时其发挥的作用还相当大。在一些仪式中,动物助手或者鬼怪的形象被用魔法召唤出来。我们在仪式和祷词中发现了这样的供奉与献祭的痕迹,它们的目的仅仅是呼唤个体精灵并满足他们的需要。说实话,这些仪式跟中心仪式的关系常常是可有可无的,中心仪式的架构在基本思路往往是象征性的或者感应性的。不过,它们有的时候也非常重要,以至于完全覆盖了整个仪典。因此,一个祛魔仪式可被囊括在一场祭祀当中,也可以被囊括在一段祭文当中,这段祭文是要向即将被祛除的魔鬼或者祛除它的神灵叨念的。

在面对这类仪式的时候,可以说精灵的观念确实是仪式得以运转的主轴。比如,当一个祭司在希腊—埃及的巫术中为了求神灵派个魔鬼为他效劳而向神乞佑的时候,很显然魔鬼的观念凌驾在他其他全部思想之上。在这样的例子中,仪式的观念,连同其他一切具有自然而然之必然性的事物都隐匿为了背景。精灵是一个独立的仆从,并且在巫术实践中代表着可能性。巫师最终承认他的科学并非没有瑕疵的,他的意志也不一定是必须完成的。他在面对着一种力量。同样,精灵既是一个对象也是自由之身,它既跟仪式相融会也脱离于仪式。在这里,我们似乎看到了一种在巫术和宗教的历史上都很盛行的二律背反式的混淆。对这些明显的矛盾的理解属于巫术与宗教的关系的理论。不过,在这里我们可以说最普通的巫术事实包括那些具有强制性的仪式。但是我们也不想否认有其他的事实存在,它们将在别的地方得到解释。

巫术精灵是什么呢?我们将很快地列举事实并做出一个总结性的解释,以展示巫术是怎样产生出成群的精灵的。我们马上就将看到,这些精灵不仅具有巫术性,我们在宗教中也遇到过它们。

第一类巫术的精灵就是死者的灵魂。有些巫术体系甚至——不管是从一开始还是在经历了简化过程之后——只有这类精灵存在。在西美拉尼西亚,人们在他们的宗教和巫术中都求助于被称为町达罗(tindalo)的精灵——它们中的每一个都是死者的精灵。任何一个人,只要通过一个惊人之举、一个恶毒的行为等证明了他的力量,那他死后就可以成为一个町达罗。不过,从原则上说,只有在生前掌握了宗教或巫术力量的人可以成为町达罗。当这种情况发生的时候,死者贡献出他的灵魂。澳大利亚和美洲的切诺基人和奥吉布韦人中,他们也是这样。在古代和现代印度,死者,也就是被神化的祖先在巫术仪典中被召唤。不过,在咒语中召唤的

灵魂都属于那些给没有举办完备的葬礼死者(*preta*)、没有被埋葬的死者、暴死的人、死于难产的妇女以及死于生产的婴儿(*bhûta*, *churels* 等)。在古希腊,巫术精灵的叫法表示它们是死者的灵魂。有时我们甚至还看到,虽然它们绝大多数情况下是暴死者的或者是没有被埋葬的。在希腊,另外有一类死者,他们成为了巫术中的助手:这些人就是英雄,他们的死成为了公众膜拜的对象。不过,这些巫术中英雄是否都是官方的英雄,就不太清楚了。在这点上,美拉尼西亚的叮达罗可以一定程度地跟希腊的英雄相比,因为他虽然是一个死后没有被神化的人,但是无疑也会被这样构想。在基督教中,死者都有一种有用的品性,这种性质源自于他们的死亡。不过,巫术却只让我们对未曾受洗的孩子、暴死的人以及死去的囚徒的灵魂加以利用。上面这些扼要的介绍表明,死者之所以成为巫术精灵,要么是因为普遍对他们神圣力量的信仰,要么则是因为他们特别的性质,这些性质在冥界赋予他们一个跟宗教人物有关的特殊角色。

第二类巫术存在包括了魔鬼。当然“魔鬼”这个词用在这个地方并不是恶魔的同义词,而是类似于鬼怪(*genie*)和神怪(*djinn*)等。魔鬼就是精灵:一方面,它们可以跟死者的灵魂区别开来,另一方面,他们尚未获得众神的神性。在个性上,它们是相当驯服的;不过,在某些时候他们也不只在象征着巫术仪式、巫术品性或者巫术物体简单的人格化。好像在整个澳大利亚,它们都被认为具有独特的形状,就算我们有关于它们的信息十分充分,它们还是显得非常特别。在阿兰达人中间,我们发现了巫术精灵 *Orunchas* 和 *Iruntarinias*,它们实际上都是地方鬼怪,依它们各自的复杂性质而相互分离。在东美拉尼西亚,被呼唤的精灵并不是死者的灵魂,确切地说,他们也都不是神灵。它们是发挥着一定作用的精灵,尤其是在自然仪式当中:在所罗门群岛,它们是 *vui*;在佛罗里达,它们是 *vigona*,如此

等等。在印度,除了诸神(Devas)以外,还有比利(Pisakas)、夜叉(Yakasas)、罗刹(Rakshasa)等,这个群体从我们的分类角度来说形成了阿修罗(Asuras)这一类别,其主要特性包括了因陀罗(Indra)的对手巨龙弗栗多(Vrtra)和黑魔摩罗(Namuci)。相反,我们都知道拜火教认为,Daevas,即恶之神(Ahriman)的侍从却是善之神(Ahura Mazda)的对头。在这两个例子中,我们都不时遇到特殊的巫术存在。当然,它们都是邪恶的鬼怪。不过,它们的名字也表明,在它们和神灵之间并没有一种截然的差别——至少在一开始是如此。在希腊人那里,这些巫术存在是,我们已经看到,它们类似于死者的灵魂。这些精灵特殊的性质也是如此,因此在希腊是参照着与魔鬼的关系来界定巫术的。那里有各种各样的魔鬼,男鬼女鬼都有,形状外貌也千奇百怪——有些居住在地上,有些则住在空气中。虽然它们都是巫术性的,但是一些还是给予了固定的名字。每个亡灵(Sxiooves)最终的命运都是成为恶鬼,并且加入 Cercopes、Empusae、keres 等邪恶精灵类别。而且,希腊巫术表现出一种明显偏向于犹太天使,尤其是天使长的趋向,马来人的巫术也是这样的。于是,天使长、执政官、魔鬼、永存的世代等,所有这一切形成了等级性巫术真正的万神殿。这一点后来被中世纪巫术所继承,同样,整个远东也继承了印度人的巫术万神殿。不过,魔鬼转变成了恶魔,并伴随着堕落之前的撒旦(Satan-Lucifer)被塑造起来,所有的巫术都有着对撒旦的依赖。不过,在中世纪以及我们这个时代的巫术当中,在旧传统仍被保留的地方,我们发现我们的体系中还有其他的鬼怪、仙女、妖精、女妖、地下神等。

不过,巫术没有必要去乞求专门的鬼怪。事实上,上面提到的这些不同类型的精灵并不总是仅仅具有巫术性质的。而且,就算它们变成巫术性的,也并不意味着它们把宗教性质给摒弃了:我们并不认为地狱是一个

巫术的观念。另外一方面,在有些国家当中,神灵和魔鬼的功能是没法区分的。在整个北美就是这样一种情况,易洛魁人的大神常常更换。在东美拉尼西亚,这种情况也有发生,在那里町达罗的行动方式是一样的。在亚述有一系列的魔鬼,它们有的是神,也有的不是。在它们名字的书写上经常有神圣性的后缀。主要的一些比如 Igigi 和 Anunnaki,它们的一致性现在仍然让人感到迷惑。总而言之,魔鬼的行动并非和神灵的行动是完全水火不容的。而且,特别的魔鬼的存在也并不意味着巫术不能利用其他的精灵,让他们至少在某段时间内带有魔鬼的性能。而且,我们发现了突然降临并成为巫师助手的神灵——在基督徒的巫术中则是圣人。在印度,尽管专门化的程度已经发展到一个高度,但神灵竟然还在黑巫术中发挥着作用,而且他们在其他所有巫术仪式中都是举足轻重的角色。受过印度影响的国家,如马来西亚和柬埔寨,它们的巫术形象就是婆罗门的万神殿。拿希腊的巫术文献来说,它们首先提到的是埃及的神灵,要么写的是它们在埃及的名字,要么写的是它们的希腊名字,另外还有亚述和波斯的神灵、耶和华以及所有的犹太天使和先知——它们都是不属于希腊文化的神灵。不过,这些文献也用它们的希腊名字宙斯、阿波罗、埃斯科拉庇俄斯(Aesculapius)从形式上来指称它们,甚至还把它们跟特殊的地点联系起来。在欧洲,圣母、耶稣和圣子是出现在大多数咒语中、尤其是神话咒语中唯一的精灵。

巫术的个体表征已经表现足够的供神话发展的一致性。如上面所提到的神话咒语就取决于源自巫术的神话。有别的東西可以解释巫术传统、感应关系以及仪式的起源。不过,虽然巫术有自己的神话,但是它们都是在性质上尚处雏形并且非常特别的,只针对事物而不管精灵性的存在。巫术是诗意黯然的。我们没有看到太多关于巫术中魔鬼的故事。魔

鬼就像是军队中的士兵,他们是集团、乌合之众,是成队的猎手或者骑兵团;他们没有一点真正的个体性。对于那些已在巫术中出现的神灵,这一点似乎要更适用些。他们被抽离了个性——如果我们可以这样表达的话——让他们的神话唾手可得。巫术不对作为个体的他们感兴趣,而是对他们作为一般或特殊的品性和力量的持有者感兴趣。而且,他们可以被改造来适应巫师的意图,并且经常被简化到仅存名字。就跟咒语可以呼唤魔鬼一样,因此神灵最终不是别的,唯咒语而已。

巫师也在利用神灵这个事实说明,它已经可以利用社会的强制性信仰。正是因为存在对神灵的信仰,所以巫术用他们来实现自己最终的目的。但是,魔鬼,跟神灵和死者的灵魂一样,都是集体表征的对象。这种集体表征至少在仪式中常常是义务性的和制裁性的。这就是它们为什么会成为巫术力量的原因。事实上,每个巫术体系都可以制定出一个有限的精灵的目录,在数量上或者在类型上对它们进行限制。这种假设和理论性的限制为我们提供了魔鬼信仰表征的第一个集体性的特征。第二,魔鬼也可以像神灵一样被命名。因为通常他们被用于各种各样的目的,因此他们多样的效能却赋予他们一种个体性,他们每一个从个体角度上说都是传统的主体。而且,对一个精灵的巫术力量共同持有的信仰总是预先假定精灵已经通过奇迹或者成功的行为向公众证明了它的力量。确切地说,集体经验,或者说至少要有集体错觉在一个魔鬼被创造之前是必不可少的。最后,我们要记住,大多数巫术精灵只有通过仪式和传统才得到了唯一的表现。它们的存在只有在授予它们尊敬之情的信仰不断加强之后才得到了证实。因此,就像巫术的非个体表征在集体传统信仰——这些信仰是相关的群体共同拥有的——之外并无立锥之地一样,在我们看来,个体表征也同样是集体性的。我们甚至认为这是一个更可被接受

的主张。

(4)一般的观察

巫师要面对的精灵力量具有的模糊而又多重的特性也是巫术整体的一个特征。乍看上去,我们所收集的这些材料非常分散。有些倾向于把巫术跟技术和科学混同起来,有些又要把它跟宗教相混同。事实上,巫术应当被放在科学与宗教之间,但它不能根据它的目标、过程或者观念来进行定义。到现在为止,我们的研究业已表明巫术问题比以前显得更为模糊,更无法确定。在它现实的层面上,在它众多行动的天然性质上,还有内在于它的一些重要观念之中的人为的实验气氛上,它都跟非宗教的技术相似。但是,当考虑到特殊的代理人、精灵的中介以及膜拜活动等时,它跟技术还是有很大的不同。就这个问题而言,它跟宗教还是有更多的共同点,因为它从其中借用了很多要素。几乎没有一个宗教仪式不存在跟它们对等的巫术。巫术甚至发展出正统的观念,如我们在其中看到一样,那些对巫术的指控针对的就希腊—埃及巫术中一些不纯洁的仪式。不过,不光是巫术对宗教互相表现出反感(而且这种反感既不普遍也不会持久),它的不连贯性以及它的主要作用有赖于幻想都使得它跟我们所知的与宗教相近的那种形象还相差甚远。

不过,整个巫术系统的一致性现在更为我们所了解了。这也是我们进入这个主题并长篇大论所得到的第一个收获。我们有足够的理由相信巫术确实形成了一个真实的整体。巫师都具有相同的特征,他们的巫术表演——尽管花样百出——也总是显示出同样的效果。很多截然不同过程可以被作为复杂的类型和仪典联系在一起。很多非常分散的观念也相互融会、协调,而整体也没有失去那些不连贯和相互分离的组成部分。其实一句话,部分确实构成了整体。

与此同时,整体又为它的众多组成部分增加了更多的东西。我们上面不断讨论的那些不同要素,实际上是同时存在的。虽然我们的分析把它们抽离出来,但其实它们是非常紧密并且毫无疑问地连接成了一个整体。我们认为,说巫师是巫术仪式中的行动者,并说巫术表征是对应于他们的那些表征,这已足以为巫师和巫术表征作出界定了——我们在思考两者的时候,都把他們跟巫术仪式放到一起。对我们的前辈倾向于只把巫术当作一系列的行动,我们丝毫不感到惊奇。我们也可以在跟巫师的关系当作来界定巫术的要素。每个要素预先规定了其他要素。没有一个巫师是消极的、沽名钓誉的。要成为一个合格的巫师,必须实施巫术;反之,任何实施巫术的人,至少在一段时间之内就是一个巫师。兼职的巫师一伺仪式结束就立即恢复他们作为普通人的身份。对于表征,可以说它们在仪式之外无立锥之地。大多数表征在巫师看来都几乎不是理论的问题,他们也很少阐述它们。它们只具有实践的意义,就巫术而言它们几乎完全是通过行动表现出来的。首先把它们归纳成系统的人是哲学家,而不是巫师。正是深奥的哲学使关于巫术表征的理论广为人知。在基督教欧洲和印度,是由宗教在为魔鬼分类。除了仪式,魔鬼只存在于神话故事和教会的教条当中。因此,巫术中不存在纯粹的表征,而且巫术神话也是羽翼未丰、瘦骨嶙峋。虽然宗教仪式与类似活动、神话与教义等两个方面都有各自确切的自主性,但是它们若成为巫术的组成部分,就它们的属性而言则是相互不可分离的。

巫术是一个有活力的集合,没有一定的形式也缺乏组织,其关键的组成部分没有固定的位置也不发挥稳定的功能。它们相互含混地组合在一起。表征和仪式之间的重要差别有的时候也完全消失了,这个时候我们只看到表征的出现,它也因此变成了仪式:“以毒攻毒”(venenum veneno

vincitur)是一句咒语。巫覡控制的或者控制巫覡的精灵可能跟他的灵魂或者他的巫术力量相互混淆。有的时候精灵和巫覡名字相同。在仪式后面的能量或者力量——也就是精灵和巫师的能量或力量——通常都是同一事物。正常情况下实施巫术的条件几乎都是力量和角色的完全混融。所以,在整体性质没有发生变化的情况下,构成它的某一部分特征也会消失。有些巫术仪式配合的是完全模糊不清的观念。相反,有些仪式则是表征支配着仪式,就像在宗谱的咒语中,对性质与原因加以念诵就构成了仪式。总之,巫术的功能并非专门化的。巫术生活也不像宗教那样是经过清楚划分的。它并没有推动任何一种自立制度的发展,比如祭祀和祭司制度等。而且,由于巫术事实不能被分割成各个类别,我们不得不抽象地对它加以思考。巫术在每个地方都是以一种发散的状态存在。我们碰到每一个巫术都是一个整体,我们已经说过,他要大于它的组成部分之和。以这种方式,我们已经表明巫术整体具有一个客观的现实——也就是说,它是某种事物。那么,它是一类什么样的事物呢?

我们已经超出了我们的临时定义的界线,这就是借助于集体的概念而使巫术的不同组成要素得到了发现与确立。这是我们取得的第二个值得一提的进展。巫师经常是因为作为巫师团体的一员才取得了从业的资格。不过,若要看最后的原因,他往往是从社会本身中得到这种特性的。他的行为是仪式主义的,根据传统的指示而不断重复。还有表征问题,有些表征就是从其他社会生活领域当中借鉴而来:比如,精灵的观念。如果我们想发现表征的观念到底是不是来自个体经验,那么还有待于做进一步的研究,其中也包括当然宗教在内。有些表征则并非来自个体的观察或反思,而且它们发挥效应的时候也不允许个人主动性的存在,因为它们都是传统强加并需照章行事的药方或程序。

虽然一个巫术体系的组成要素本质上是集体性的,但就整体而言可不可以这样说呢?换句话说,巫术的基本组成要素中有没有一些并非表征的对象或者集体活动的结果呢?事实上,为了把巫术跟宗教作比较,我们在它所有的特征,那些把它跟社会的常规生活分割开的特征当中进行选择,然后设想巫术可能在本质上是一种集体现象,难道不是一种谬误或者甚至自相矛盾吗?我们看到的是它在被个体所实践,它实质上是神秘、孤立、诡秘、分散,也是杂乱无章的,归纳起来说,它是任意的和自发的。如果我们主要把“社会的”当成义务和强制,那么巫术就有反社会的可能。从存在的意义上说,它是不是又像犯罪那样也是社会性的呢,秘密、违法而又遭到禁止?当然不是,或者说这至少不是唯一的情况,因为巫术并非宗教标准意义上的对立面,就像犯罪是法律的对立面那样。必须从特殊的社会功能角度,才可以说它是社会的。但是,我们应当以什么方式去思考它呢?我们要去想象一种集体现象的观念,而在这个集体现象中个体之间竟然彼此如此独立,怎么办?

关于巫术,我们已经谈到了它在社会中发挥的两类特殊功能。一方面,它们是科学和技术;另外一方面,它们又是宗教。巫术是一种普遍的艺术呢,还是类似于宗教的一类现象?在艺术或者宗教中,行动的原则和方法源自于传统并且经过集体而变得精致。因此,科学和艺术可以被称为集体现象。而且,艺术和科学都是在满足共同的需要。但是,就算如此,每个个体仍然可以自己决定他的行为。凭借自己的公众意识,他可以从一个要素进入另一个要素,并对它们加以应用。他是自由的;他甚至可以在任何阶段不顾风险地根据自己的技术和技巧从头开始调整或修正。没有任何东西可以夺走他的控制力。现在,假如巫术跟科学和技术具备了同样秩序,那么我们在前面观察到的那些难点都将不复存在,因为科学

和技术在每一个基本的方面都不是集体性的,而且,虽然它们也有社会功能,社会既是它们的受益者也是它们的承载者,但它们唯一的推动者是个体。但是,很难将巫术跟科学或艺术之间划上等号,因为要描述它的表现,可以无需考虑它的个体实践者中那些具有同样创造力或批评性的成员。

现在就只是要将巫术跟宗教相对比了;在这个地方,我们遇到的困难更为棘手。实际上,我们仍然坚持认为宗教就它的各个组成部分而言,实质上是一种集体现象。每件事都是通过群体来做,或者迫于群体的压力。信仰和宗教活动,就其本性而言是强制性的。在分析作为一个类型的仪式时——譬如祭祀——我们得出结论,社会在每个地方都永久性地存在;社会本身才是仪典戏剧中真正的行动者。我们甚至得出了这样的结论,即祭祀中的神圣物体是一种出类拔萃的社会事物。像祭祀一样,宗教生活也不允许个人主动性的存在,个人总是感到要屈服于外在他自身力量的迫力——也就是诱使他采取行动的迫力。如果我们可以展示在巫术范围之内也存在着类似存在于宗教之中的力量,那我们就可以证明巫术具有跟宗教一样的集体性格。之后要做的就只是去探究这些集体力量是如何产生的——在巫师坚持隔绝的情况下——并且,我们也将由此得出结论说,这些个体也不得不调整自己以适应社会的集体力量。

第四章 对巫术的分析与解释

至此,我们已逐渐把对巫术的研究简化为探求在巫术和宗教中都起着积极作用的集体力量。无疑,我们相信一旦我们找到了这些集体力量,那么我们对巫术整体及其组成部分的解释就可迎刃而解。其实,我们不会忘记巫术本质上是连续性的,其各个组成部分之间联系极其紧密,它们常常无非是对同一事物的不同反映。行为与表征之间也互不可分,以致巫术可被称为一种实践的观念。如果把它行为的单调性、表征的有限变化,以及在文明化历史的全程中千年一面都考虑进来,那我们也可以设想巫术是最纯粹的一种实践观念。所以,我们应该可以预测,巫术所包含的集体力量并不复杂,同时巫师能够想出来利用这些力量的方法也很简单。

我们将对这些力量加以探究。为此,首先我们要关注各种巫术信仰的问题,然后再去分析巫术效应的概念。

1. 信仰

从定义就知道,巫术是被人相信的。不过,由于巫术的各个组成部分不能被切割开,并且往往相互混融,所以极其明确的信仰就不会把它们当作对象。但与此同时,它们全部又都是同一个承诺的对象。这个承诺不仅包括巫师的力量、仪式的价值,而且还包括巫术的整体性及其背后的原

则。正因为巫术的整体比其组成部分要更为真实,所以普遍来说,对巫术的信仰比对其组成部分的信仰植根更深。跟宗教一样,巫术被视作是一个整体;你要么全信,要么就一点都不信。这一点在巫术的真实性遭到怀疑的地方可以得到证明。中世纪之初,巫术信仰的争论就开始了,在17世纪再次爆发,直到今天它仍在悄然地蔓延。我们发现,争论总是集中在某一个点上。譬如,里昂的阿古巴德(Agobard)只关注那些造成天气变坏的人。后来,问题变成了咒语导致虚弱或者戴安娜的仆从在空中飞行等。贝克尔(Balthasar Bekker)的 *De Betoverde wereld* (Leeuwarden, 1691)只讨论了鬼与恶魔的存在。在我们这个时代,星体、幽灵、四维空间的真实性成为了问题。但是,所有这些研究都是一得出结论,马上就把它普遍化了,就是说信仰一种巫术就意味着会信仰所有可能存在的巫术。但是,一个相反的例子就会颠覆整栋大厦,巫术本身因此也将遭受质疑。我们就有这样的一些例证,在一段经历面前,牢不可破的信任和根深蒂固的信仰彻底崩溃。

那这些巫术信仰的性质究竟是什么呢?它们与科学信仰有无共同之处?科学信仰是基于归纳的信仰,总是要求个人仔细观察,并且只相信合理的证据。巫术是否也是这样呢?显然不是。我们举一个有点离奇的例子,天主教教会赞成巫术信仰成为它的教义之一,并以惩戒来维护它。一般而言,巫术信仰是自然而然地弥散在整个社会的。它们脱离了各自的起源。从这个意义上说,巫术信仰和科学信仰并无太大的不同,因为每个社会都有自己的科学,它们同样的分散,有的时候它们的一些原则也被转化成了宗教教义。但是,所有的科学,哪怕是最传统的科学,往往都被认为是实证性的,并源于实验,而巫术却是一种基于演绎的信仰。当然,巫术信仰是从经验中产生的:只有信巫师的人才会去请他,只有在信某个药

方的时候人们才会去尝试。甚至在我们今天,精灵也不允许非信仰者混迹于它们之中,信仰者相信这些人的在场将使精灵的行为变得毫无意义。

巫术具有很高的威信,以至一般说来,一次矛盾的经历并不会摧毁一个人的信仰。实际上,巫术不受任何羁绊,就算是最为不利的事实也可以被转化成对巫师的利势,因为它们往往被认为是敌对巫术的作用或者肇始于仪式当中的失误。一般而言,它们被认为是来自这样的事实,即仪式所需的条件没有全部具备。1623年,巫师J.米歇尔(Jean Michel)被活活烧死在博格斯(Bourges),从审判他的交互讯问过程得知,这个可怜的家伙——他的职业是木匠——竟然一生都在做实验,虽然它们总是失败。有一回他几乎大功告成的时候,自己却因为害怕而逃之夭夭。在切诺基人中,巫术仪式的失败也不会削弱人们对术师的信任,反而会赋予他更大的权威,这是因为有些头脑迟钝的人没有采取正确的防范措施就放出某些力量,它们会回过头来伤害他们,而巫师的职责对于抵消这些力量所致的恶果恰恰是不可或缺的。在所有的巫术实验中这种情况都会出现。偶然间的巧合被当作正常的事实而接受,所有矛盾的事例则被否认。

但是,往往存在着一种迫切的压力,要求提出准确的、带有时间和地点的证据来维系巫术信仰。就这个问题拥有大量记载的地方——譬如中国和中世纪的欧洲——其文献一部接一部,不计其数,都在重复着对某些事实的同一个描述。它们成为了传统的证据,是用于固着巫术信仰的巫术轶事,并且在全世界各个地方它们都相差无几。从它们中间,我们看不到任何存心的诡辩,而是排斥其他一切的耽溺。传统证据充足了,人们也像信神话故事那样相信巫术故事。甚至在一些巫术故事成了笑料的地方,巫术信仰衰退的情况也很少发生。所以说,基于演绎的巫术信仰是半强制性的,它与宗教信仰极其相似。

对术师本身和社会而言,这些信仰都是有效的。但是,术师不得不经常当面考虑他使用的方法及其后果的真实性,在这个时候他怎么会产生对巫术的信仰呢?在这里,我们遇到了一个棘手的问题,即巫术中的欺骗和弄虚作假。

就这个问题,我们可以来看一下澳大利亚的术师。在所有的巫术实施者当中,很少有他们这样坚定不移地相信其仪式之效力的巫师。不过,敏锐的观察者已经证明,术师从未——也从不相信他曾经——在正常条件下举行的仪式中见过他们的行为自动生成的效果。让我们以黑巫术的实施方式为例。在澳大利亚,我们可以把它们简化成三个主要的类型,在不同的部落中,它们或同时或单独地被施行。第一类——也是最广泛的一类——就是感应巫术,在实施过程中,被想象为某人之组成部分或者可代表他的物体,如吃剩的食物,或是器官的残存、脚印、图像等被销毁了。难以想象的一点是,巫师会相信在实验中,焚烧一堆沾有蜡或油的食物,或者戳破一张图像,他就真的是在杀人。我们怀疑只是一部分人会有这种错觉,而斯宾塞(B. Spencer)和吉伦(F. J. Gillen)描述的仪式证实了这种猜测,这个仪式是先刺穿某件象征着被害者之灵魂的物体,然后要把它朝他居住的方向扔过去。第二类仪式,是将一个人肝部的脂肪切走,它主要在南部、中部和西部的部落中施行。人们认为在仪式中,巫师乘受害人酣睡之际靠近他,用石刀割开他的肋部,切掉脂肪,缝合伤口,然后离开现场。受害者对发生的不幸一无所知,慢慢死去。很显然,在现实中这种仪式永远都不可能实施。第三类仪式,被称为“削骨头”(pointing the bone),它出现在北部和中部地区。人们相信术师会在仪式中用致命之物击打受害者。可是,在罗斯(W. E. Roth)举的一些例子中,巫师连武器都没有掷出去。在他说的其他一些例子中,武器倒是出去了,但是距离之

远,让人难以想象它会击中目标,或者通过接触导致致命伤害。连武器常常都不曾被看到离开过巫师的手,当然也就从来看不到扔武器的动作做出之后它应声而中的了。虽然这些仪式大多数可能并没有充分地实现过,其他很多仪式的效应也从未得到证实,但它们还是在被应用,最好的目击者和大量代表着巫师的巫术工具的物体都证明了这一点。我们必须承认,虽然有一厢情愿的成分在,但术师非常坚定地相信他的姿势必将变成一种现实,一个行为的开始就等于是外科手术的完成。仪式的准备程序、每个动作的严肃、潜在危险的强度(仪式要靠近敌人的营帐,在那里一旦被发现就会立即被干掉)以及整个实施过程中的庄重都表露出一种纯真的信仰之志。不过,要设想澳大利亚的巫师可以打开受害者的肝部而又不使他立刻毙命,这确实有点让人难以接受。

但是,不仅这种“信仰之志”存在,而且还有大量信仰的真实证据。最杰出的民族志学者强调,巫师深信他的感应巫术会取得成功。在假装的昏厥和高度紧张的状态之下,他的确也有可能成被各种各样的幻觉所支配。无论怎样,虽然术师对自己仪式的没有十足的把握,他也非常清楚他从饱受风湿之苦的人身上拔出的那些箭,也就是所谓的巫术毒箭只不过是从我口中取出的鹅卵石,但如果他自己生了病,他还是会去向别的巫医求助。他是死是活取决于这个医生是要致他于死地,还是装扮起来救他。所以说,尚有人没看到毒箭射出,却有人看到它们中的。它们确实至如飓风,好似烈焰劈空,但它们也可能是那个巫医从巫师身上取出的鹅卵石,而这个病人则完全清楚它们并没有从身上被取走。无论如何,巫师相信别人的巫术让人们可以对他投以最小限度的信任。

澳大利亚以外的巫术体系同样也是如此。在欧洲的天主教统治区,至少出现过这样的一个案例,即法庭的审讯也未能迫使女巫忏悔。在中

世纪之初,教会的审判官和神学家拒不承认女巫可成为戴安娜的侍从,并可在空中飞翔。但是,作为他们谬见的受害者,女巫却不顾自身的危险而继续鼓吹自己,最后迫使教会接受了她们的幻想。她们这些人,就像每个地方的女巫一样,没有受过教育却聪明伶俐,易入歧途,并为焦虑所困,但以一种令人难以置信的忠诚和坚韧恪守着她们的信仰。

不过,我们还是不得不下这样一个结论,在这些人当中总存在着一定的弄虚作假。我们非常清楚,巫术事实需要频繁的激励,因此即使是巫师最不情愿的欺骗,在一定程度上也是他自觉地做出来的。霍维特描写穆灵人的术师时说,他们从嘴里掏出的好多块石英石——它们是启蒙精灵(initiating spirit)放入他们身体的——然后就有一个术师告诉他:“这件事情我全都知道。我知道这些石头是从哪儿来的。”在别的个案中,我们也看到过这类不无讽刺的坦白。

在这样的例子中,我们面对的就不只是简单的欺骗问题。一般而言,巫师作假跟那些在紧张状态下我们看到的作假是同一性质的。所以说,它既是主动的,又是被迫的。即便一开始是一种自觉自愿的伪装,它也会逐渐隐匿成为一种背景,到最后我们看到的就是一幅彻底的幻觉图景。到这个时候,巫师的骗局骗的是他自己,就像演员忘了他是在扮演角色一样。不过,我们必须问,他为什么要装成这样。在此,我们必须注意不要将真正的巫师与那些在闹市上游逛的江湖惯骗混为一谈,也不要把他们跟向我们大肆吹嘘精灵的婆罗门骗子相提并论。巫师之所以伪装,是因为人们要求他伪装,是因为人们请他出来并央求他采取行动。他并非一个自由的行动者。他被迫扮演成一个符合传统的要求或者满足其主顾之期望的角色。乍看上去,巫师似乎是在夸耀他本人的自由意志的威力,但是在大多数情况下,他无可避免地受到公共信仰的左右。斯宾塞和吉勒

在阿兰达人当中发现了一大群人,他们宣称自己参加了巫术之旅(excursions)并在其中“切走”了敌人的肝脏脂肪,这些旅程被称为库尔代切斯(kurdaitchas)。结果,他们中超过三分之一的勇士都把脚趾掰脱了臼,因为这是完成仪式所需的条件。整个部落也宣称他们看见,而且真的是亲眼看见在他们营房顶上出现的库尔代切斯。实际上,其中的大多数人是不愿落在这种“吹嘘”和冒险的气氛之外。由于人们普遍都愿意轻易相信,“巩固信仰”成为了整个社会群体共同和普遍的期望。在这类例子当中,巫师不可被认为是为本人的利益独自行动的个体。他是社会授予其威信 的官员,社会也当义不容辞地信任他。我们已经指出,巫师是由社会任命的,社会把它培养巫师的权力委派给一个有严格限制的巫师群体,是这个群体在接纳巫师入门。他极其自然地就具备了发挥他功能的气质(spirit),僭取了一个地方官员的威严。他对这个群体非常重视,是因为他被慎重地挑选出来;而这个群体之所以慎重地挑选,乃是因为人们有求于他。

所以说,巫师所信任的和大众所信任的无非是一枚硬币的两面。前者反映了后者,因为倘若没有大众的信任,巫师是不可能进行伪装的。巫师与其他人共享的正是这种信任,这意味着他手上的技巧和巫术中的失败都不会使巫术本身的真实性遭到任何怀疑。而且,他本人必须有最低限度的信仰——亦即当他作为旁观者或病人的时候,他要信仰其他人的巫术。总而言之,就算他没有看到起作用的原因,但他确实看到了这些原因所导致的结果。实际上,只要与整个群体的信仰相契合,他的信仰就是真诚的。巫术是被相信的,不是被理解的。它是集体灵魂的一种状态,这种状态通过自身结果而得到确认和证实。不过,甚至对巫师本人来说,它也是神秘的。因此,总的来说,巫术是人所共有的集体信仰基于演绎而成

的对象。正是这种信仰的性质使得事实与其结论之间的断裂并不会对巫师造成什么影响。

“信仰”意味着所有的人都坚持一种观念,进而坚持一种情感状态、意志活动,并同时坚持一种思维过程的表象。因此,我们可以说,这种集体的巫术信仰让我们看到了存在于共同体当中的一致情感和普遍意志。换句话说,我们从中看到了我们一直孜孜以求的那些集体表征。毫无疑问,有人会质疑我们提出的信仰理论,反驳说科学中的一个错误,当然也包括知识团体的一个错误,如若传播也会立刻产生一致的信仰,我们没有理由不把这种信仰叫做集体信仰,但它并不是来自集体的力量,比如地球中心说和四原素说等公认的信仰。因而,现在我们必须转移注意力,去探究巫术是否完全依赖于这类仅因为被人普遍接受就不再遭怀疑的观念。

2. 对仪式效应的观念解释的分析

在讨论巫术表征的时候,我们已经考察了巫师和理论家用来解释巫术信仰之效应的那些观念。它们是:1. 感应的规则;2. 品性的观念;3. 鬼的观念。我们已经明白这些观念非常复杂,并总是相互叠加在一起。下面,我们想要证明这些观念没有一个足以解释巫师的信仰。如果我们在巫术仪式的分析中来看这些不同观念的实际应用,我们会发现有些东西会落在这些观念之外,巫师本人也清楚有这样的剩余存在。

当然,没有一个巫师和人类学者试图将整个巫术简化为某个或者某几个这样的观念。这应该让我们警惕任何试图以这些术语来解释巫术信仰的理论。我们也应指出,巫术事实本身虽然是一类很特殊的事实,但它们通常都依赖一个原则,这个原则本身就能够解释作为其对象的巫术信

仰。虽然所有这些表征都各自对应着某一类仪式,但整个仪式集合必然会跟另外一种在性质上非常普遍的表征相一致。要找到这类表征,首先我们就得弄清到底在什么意义上,上面所列的那些观念不能完全解释专门跟它们有对应关系的仪式。

1. 我们相信,在感应巫术中感应规则(相似生成相似;部分代表整体;相对作用于相对)不足以说明仪式的全部。剩余的因素是不可忽视的。我们将只考虑那些被完整描述过的感应仪式。下面这个由 R. H. 科灵顿(R. H. Codrington)描述的仪式极其准确地展现了这些要素是怎样产生效应的(*The Melanesians*, Oxford, 1891, 200, 201):

在佛罗里达,如果需要一份清凉,那么 manengghe vigona 就把与他的 vigona 相匹配的叶子捆在一起,然后将它们藏入有水的树洞里,同时念诵适当的咒语,召唤 vigona 似的精灵。这个过程将会带来雨水,洒下清凉。而如果是需要阳光的话,那他就把合适的叶子、爬藤捆在一根竹子的末梢,然后把它们举在一堆火上。为把玛纳(mana)送入火中,他一边扇火一边唱歌,火焰再把玛纳传递给那些叶子。之后,他爬上一棵树,把竹子缠在最高的那根树枝上;有风掠过时,富有弹性的竹子就把玛纳四处播洒,于是阳光吐露,普照大地。

我们只把这个仪式当作一个具体的例证,因为感应仪式通常都跟一个复杂的背景状况有关。所以,我们必然会下这样的结论,即象征符号本身并不足以组合成一个巫术仪式。事实上,一个巫师,比如一个炼金师虽然诚心诚意地相信他的感应实践是可解释的,但他仍然会对仪式方案被抽象思考的程度越来越高表示惊惧。有一个名叫克里斯蒂安(Christian)

的炼金师这样写道：“为什么有这么多书和向鬼的召唤？一切都是如此简单，如此易于理解，为什么还要打造所有这些火炉和机器？”但是，所有这些让克里斯蒂安感到惊奇的设备并非没有它们的用处。它表明，除了感应观念以外，实际上还有两个观念存在，其一是力量释放的观念，其二是巫术环境的观念。

某种力量的观念在仪式过程中存在好多表现的形式。别的不说，祭祀的唯一目的似乎就是制造有用的力量。我们已经知道，这也是宗教祭祀的一个特性。同样，祈祷、咒语、招魂，还有一些消极仪式，如禁忌、斋戒等也是如此，制造力量是术师或其主顾的任务，有的时候是他们两个共同的任务，当然也是他们的家庭、仪式和仪式中既标明这些力量的存在同时也标明它们稍纵即逝的特性的预防措施的任务。我们还应该考虑到属于巫师本人的力量，那是他自带的力量，对它的召唤至少总有成功的可能。对感应仪式本身，我们已经指出，它体现出仪式主义这个事实本身就足以表明它必然将自己的特殊力量逐一制造出来。其实，巫师往往知道这一点。在上面例举的那个美拉尼西亚的仪式中，我们就看到玛纳从叶子中播撒出来并升至天空。前面提到的亚述人的仪式产生了玛米特。现在来看一个在我们所谓的原始社会中的施行的感应仪式，它没有神秘的原则，它所在的社会仍然是一个巫术的社会。在这样的社会中，根据弗雷泽的观点，感应法则将独立并有规律地发挥它的功能，我们可以立即知道这些力量的出现以及它们的动向。这是个阿兰达人对通奸妇女实施的感应仪式，它按下述方式在发挥着效用。一股邪恶力量被作为结果制造出来，它叫做 *arungaultha*，充溢于一块石头的灵魂当中（这个符号被用来欺骗这个女人的灵魂，劝诱它进入仪式，就像它还在它本身的自然身体内一样）。这股恶的力量被佯装要杀死通奸妇女的动作进一步激化。最后，巫师把

它朝这个妇女遭引诱的营帐方向掷去。这个仪式为我们提供了这样一种情境,在其中感应性符号不具备因果效力,因为被掷过去的不是符号,而是巫师刚编造出来的法力。

讨论并不在此结束。同样是在这个仪式中,我们发现除了符号的制造以外——据说灵魂只是暂时地寄寓在其中——仪式还包括收集在仪式之前就已被药物浸染并被赋予了力量的其他符号,比如精灵石、针等。另外,仪式还被放在一个由神话确定的秘密地点来实施。我们冒昧地根据这个例子归纳出这样的结论,即感应仪式从不像任何普通的行为那样出现。它们必须在一个特殊的环境中发生,这个环境的构成要素就是完成巫术的所有条件和巫术的实施。禁忌的边界为这个环境设立了界限,存在着进入仪式和结束仪式。每一个进到这一环境的事物要么禀赋了感应仪式的性质,要么就被赋予了这种性质。这种性质也影响到所有的姿势和语言的一般基调。所以,借助感应法则来解释某些巫术仪式确实给我们留下了两层问题。

这是不是在所有的仪式中都适用呢?我们倾向于相信遗漏的这两个方面是巫术仪式的基本组成部分。实际上,一旦所有的神秘迹象彻底消失,我们就进入了科学和技术的领域。这就是我们的炼金师克里斯蒂安极力想表达的。当他发现炼金术跟科学无缘的时候,就公然宣称它属于宗教。如果需要祈祷,那么就朝神灵祈祷,而不要朝魔鬼祈祷。这就等于是说,炼金术和作为其延伸的巫术从根本上还是依赖于各种神秘的力量。在感应规则似乎是在自动发挥作用的仪式中,我们仍然发现跟每个仪式最简单的形式都伴随着最低限度的神秘力量——限度无非是一个界定的问题。另外,巫术中还存在着积极品性的力量,我们已经指出,如果没有这些品性,那就无法准确地构想一个巫术仪式。而且,我们还是倾向于相

信,那些所谓的简单仪式要么是没有得到彻底的观察,或者是没有得到完整的实施,要么它们就是被压缩了,这种压缩使得它们无法成为我们的例证。我们把那些真正意义上的简单仪式称为感应禁忌,其中有感应法则在发挥效应。正是这些仪式最完整地展示了潜在的精灵力量的存在、它们的不稳定性以及它们的威力;在我们看来,巫术仪式的效应之所以产生,就是因为有这些力量的介入。

以上,我们已经看到感应规则并不是巫术仪式的全部规则。有事实可以为我们证明,就算在它们得到最清晰的表现的时候,它们仍然只是辅助性因素。譬如,炼金师的实践就是这样的。他们往往很正式地宣布,他们的操作都是基于科学规律的合理推导。我们已经看到,这些规律中存在着感应的观念:个体即为整体,整体存在于个体当中,性质胜于性质。还有各种感应和逆感应的特殊组对,它们通过一整套复杂的符号体系来规定自己的运作——也就是产生出占星术的、宇宙论的、祭祀的和口头的标记。所有这些器物为了发挥它们的效能都是带着伪装出现;我们甚至还不能把它们跟一门伪科学要依赖的那些虚构的要素想象成一类。在他们很多书的开篇以及在他们手册的每一章的序言中,我们都看到了他们信条的呈现。然而,书中其他部分的内容却跟导言部分大相径庭。在行文的开头,有一个标题、题目或者诸如铜人经过祭祀被转化成黄金等寓言来标显其哲学的观念。但实际上,这种准科学的研究可以被简化为在某些时候提供咒语的神话。同样,他们的实验准则也是如此。曾一度为实现某个目标服务的代数式、实际操作的方案、设备的图表等一旦被转化为不可理解的巫术符号后就不再被用于实验去;它们仅仅是召唤力量的符咒。除开这些其价值已被我们清楚地了解的原则和规则,炼金术只是一项经验研究。它的主要活动就是把那些根据经验和传统知其特性和反应

的物质煮沸、熔化,并使它们变成蒸汽。科学术语只不过是标题上的幌子。同样,医药也是如此。波尔多的马赫塞吕有很多章都以“根据试验得到的各种物理的和合理的补药”这样的短语作为标题。但是紧接着我们就看到了这样的话:“如何防备恶咒:在小锡板上写下以后出现的東西,然后挂到脖子上”(Marcellus, xxi, 2)。

根据上面的论述我们有充足的理由下这样的结论,感应巫术的规则并非是巫术仪式的法則,甚至也不是感应仪式的规则。它们只是散播在整个巫术中非常普遍的观念的抽象表述。此外,它们什么都不是。感应是巫术力量传递的路径:它自身并不能生成巫术力量。在巫术仪式中,感应规则被抽析后的剩余则成了巫术的基本要素。我们来看另外一个例子,在哈特兰描述的那些接触感应仪式中,术师念诵一种咒语,并亲吻小孩以使母亲断奶,需要强调的是,像这样对咒语的大众信仰与其说是赋予了接触观念以更大的重要性,还不如说它们把这种重要性赋予了邪恶之眼或者赋予了术师和邪恶精灵的巫术力量。

2. 我们也认为甚至是在它们占支配地位的巫术中,巫术品性本身解释不了对巫术事实的信仰。

首先,品性观念并非巫术中的唯一要素。物品具有各种品性,通常是仪式规定了它们的使用。比如,应该怎样采集它们就有很多规定。无论在什么地方,时间、地点、手段、意图等条件必须得到满足。如摘一株植物,要在河边,靠近十字路口,乘皓月当空,用左手两个特定的手指,从右接近,先碰这里后碰那里,不能东想西想,如此这般方才有效。获得金属、动物等也有类似的规定。最后,还有很多规矩,规定了它们的使用时间、地点、数量,但并不涉及大量跟它们相伴的辅助仪式,也就是使它们的品性得以利用,它们的感应机制得以发挥的那些仪式。比如,印度就有这

样的巫术体系,在巫术仪式中的每个要素,不管是从属性的符咒,还是有活力的物质,都必须事先浸染巫药或者经过祭祀。

第二,巫术品性并非被认为是自然、绝对而明确地存在于它们所属的物品之内;相对来说,它们往往是从外在而授予的。有的时候,品性是通过仪式得到的:祭祀、祈佑、接触神圣或污秽的物体,或者通过别的普通感应程序。有的时候,上述品性的存在则可以得到神话的证实,即便是这种情况,它还是被认为是偶成的或者是后天所得:某类植物长在耶稣或美狄亚的脚印中;乌头根在厄喀德那的牙齿缝里葱郁繁茂;唐娜(Donnar)的扫帚和天堂之鹰掌管的植物都是巫术物品,但它们的品性并非天然地内在于印度的坚果树之中。

一般而言,巫术品性,甚至是一件物品特有的品性,是从怎么看都很次要的一些特征中产生出来的。比如,跟芋头、猪的睾丸和带洞的鹅卵石相似的石头偶然的形状。在印度,用蜥蜴头、一团铅或者河水泡沫的颜色来解释它们跟邪恶物质的联系。其他特征还包括一件物品的坚硬度、名称、稀有价值、在特定地点的神秘出现(如一块陨石、史前的石斧)或者发现它的各种环境。物体的巫术品性来自一种扮演初期神话或仪式角色的习俗。实质上,任何带有巫术品性的物体都是仪式的一种表现形式。

第三,品性观念在巫术中发挥的作用相对并不很重要,以至于它常常被跟力量和性质等非常普遍的概念相混淆。虽然人们对他们期望的效果非常明确,但却往往对特殊的性质以及它们马上能产生的作用不甚明了。另外一方面,我们却非常明确地在巫术中发现物体蕴涵着无穷力量的观念:盐、血、唾液、珊瑚、铁、水晶、稀有金属、山灰、白桦树、神圣的无花果、樟脑、熏香、烟草等,它们每一个都隐藏着普遍的可付诸使用或者可派上特别用场的巫术力量。而且,巫师对品性的态度普遍都是非常笼统并极

度模糊的。在印度,很多事物既可以是好兆头,也可以是坏兆头。是好兆头的时候,事物就包含着乌佳斯(urjas,力量)、特佳斯(tejas,光明)、瓦卡斯(varcas,光泽与活力)等。我们发现,在希腊人和现代人那里也有既可来好运也可带来厄运的圣洁、神圣和神秘的事物。总而言之,巫术寻觅的是炼丹术师的石头、百病丹、万能药、圣水等。

我们回头来看一下炼金师,他们提出一种以感应操作为基础的巫术力量的理论。在他们看来,这些操作是共有性质的,当然也就是性质的表现形式。如果我们把形式分解来认识,我们可以发现性质。但是,我们已经说过,炼金师根本就不在意关于性质的抽象概念,只把它想象为一种本质或者力量,带有模糊的精神品性,不过也具备物质的形态。所以说,一旦我们碰到性质的观念,也就碰到了力量的观念。性质和力量,如果上升到最抽象的概念,会被表述成一类非个体性的灵魂,一类与物体本身截然不同而又与之有紧密联系的力。即便是在潜意识中,人们也了解这种力。在离开炼金师的话题之前,我们应该记住,虽然精灵的观念被发现必然是跟品性观念联系在一起的,但是反过来,品性观念也必然跟精灵的观念相关联。品性和力量是两个不可分离的观念。品性和精灵也常常相互交织在一起。Pietra buccata(有小孔的石子)的特性是来自寄寓于其中的 follettino rosso(红魔)。

品性的观念与巫术环境的观念也有密切的联系。我们已经讨论过的限制事物使用的肯定或否定的规定就体现了这一点。最后,这种表征还非常明显地表现在一些传统中,这些传统认为,我们一跟某个物体,如巫杖、巫镜、耶稣受难日产下的蛋等接触,它就立刻可以把我们传入一个巫术的世界当中。不过,因为品性的观念在一定程度上体现了力量,体现了巫术的因果关系,所以当我们把巫术分析为品性的产物与集合的时候,所

遗漏东西的比用感应规则来分析所遗漏的要少很多。

3. 鬼怪信仰理论似乎用来解释有鬼怪出现的仪式更好一些。它甚至可以为祈求鬼怪或者向他们提出要求的仪式提供一个总体性的解释。虽然感应观念或者巫术品性难以解释鬼怪仪式的基本性质,但在必要的时候我们也可以把鬼怪信仰推广到整个巫术领域。一方面,没有一个巫术仪式不在一定程度上展现个体精灵的存在,即便是无须专门提及。另一方面,这个理论意味着巫术必须在一个特殊的环境中得到施展,每件事情都是在鬼怪居住的世界中发生,或者更准确地说,是在鬼怪有存在可能性的条件下发生。最后,这个理论还清楚地说明了巫术因果性的一个基本特征——即它跟精灵的相关性。但是,这个理论还是存在着它的缺陷。

就算是在鬼怪信仰的仪式中,鬼怪也只涵盖了巫术行为中的一部分力量。精灵的观念并不足以完全代表那些不知名的综合力量,巫师的力量、语言和行为背后的支持力以及他的相貌、意图、咒语及死亡所具有的力量都以这种力量为基础。因此,到现在我们讨论的、作为其他表征之剩余的这个笼统的力量观念,就是巫术仪式的总体表征。它在巫术中很重要,它使鬼怪的形式以及鬼怪信仰的仪式根本不能反映出巫术的整体性。至少,肯定还有留有其他的東西来解释仪式的施法对鬼神的作用;鬼怪也许独立的,但并非是自由的行动者。另外一方面,如果说精灵观念解释了巫师怎么能够在一定距离之外发挥效力,仪式又是怎样具有多重性,但它还是不能解释仪式的存在,也不能解释它的特性——感应作用、巫术物质、仪式规定、私人化的语言等。实际上,虽然鬼怪信仰理论足以分析其他法则遗漏下来的那些部分,但它也只是在解释一个部分,所以它也照样留下了遗存问题——其他理论都差不多成功解释了的那些内容成了它的问题。这样也使我们明白,在任何一个鬼怪信仰仪式中,精灵的观念都肯

定会伴随着一个非个体性的观念,即有效力量的观念。

我们可能会问,力量观念本身难道不是从精灵观念产生出来的吗?这个假想到现在已经没有人再支持。不过,从严格意义上的泛灵论来说,它在逻辑上是成立的。对此我们可提出反对意见说,巫术中的精灵并不一定是以积极的形式存在。所有的驱魔仪式、治疗的咒语,还有那些被我们称为法术之本的法术都是在逼迫那些名字、历史以及活动都被道破的精灵仓皇逃离。在这里,精灵不再是仪式的基石,他成了仪式的对象。

最后,我们应该注意不要夸大人的观念的重要性,即使在这一类鬼怪信仰的表征当中也不可如此。我们说过,有些鬼怪就是在那些没有把它们完全人格化的品性和仪式当中才显得有意义。描述它们的时候,只会提到一种影响的观念和效果的传递。他们是溢出。甚至在印度,鬼怪的名字表明它们是被限制在怎样的一个范围内去获得它们的个性:在马来穆斯林区的巫术中,一直存在着 *siddhas*(那些有力量的鬼怪)、*vidyadharas*(知识的承载者)以及“悉迪王、沙克蒂王”(Prince Siddhi、Prince Shakti,力量)等名字。阿尔冈琴人的曼尼陀(*manitou*)也是完全非个体性的。同样,鬼怪的数量和名字常常含混不清也表明了这一点。通常他们聚集成一支队伍,一群匿名者(乌合之众, *ganas*),还常被冠以各种各样的集体名称。我们的问题是,这些类别的鬼怪——除了神灵和那些很少被辨认出来的死者的灵魂之外——究竟是不是包括真人在内。

我们坚持认为精灵力量的观念并非源自巫术精灵的观念,但是我们有理由相信,后者来自前者。事实上,是精灵力量的观念把我们引向精灵的观念。我们发现亚述人的玛米特、阿尔冈琴人的曼尼陀以及易洛魁人的奥伦达全都可以被称为“精灵的”而不会使它们丧失任何普遍性力量的特征。另外一方面,它难道不是一个理由充分的假设,可以让我们去设想

巫术精灵的观念是由精灵的观念和巫术力量的观念组合而成,而且巫术力量的观念不被当作是精灵观念的一个属性吗?事实可以说明这个问题,跟社会并存于整个宇宙的数量众多的精灵中,只有寥寥无几的几个被认为——当然,是通过经历的考验——是具有力量的,并因此被巫术所包容。这一点也可以解释把神灵纳入巫术体系当中的倾向,特别是外来神灵和那些根据界定充满了力量的遭排斥的神灵。

虽然我们一开始倾向于认为泛灵论在解释巫术信仰的时候居于其他理论之上,但是现在,起码就巫术而言,我们认为精灵力量的观念先在于灵魂的观念,这显然已远离了泛灵论的一般假设。

综上所述:不同的理论已经解释了对巫术行为产生信仰的动机,但我们都留下了一些剩余,因此,就像前面描述巫术的各个要素那样,现在我们要对它们加以描述。而且,我们完全相信,在这个过程中我们会找到巫术信仰真正的根基。

所以,我们又更加接近这个更深一层的要素。在巫术中,它支配着巫术的非个体性观念和精灵的观念。到了这一步,我们相信,确实有一个因素凌驾于这两组观念之上,是它——如果它被表现出来的话——派生了其他的要素。

它是一个综合的观念。首先它包含了力量的观念,或者说得更准确一些,它包含了“巫术的潜在力量”。就巫术的三要素而言,巫师、仪式和精灵的力量只不过都是这种力量观念的不同表述而已。事实上,这些要素本身并没有一个是这样在发挥作用,但只要它们被传统或者特殊的仪式赋予了成为一种巫术力量而不是一种机械力量的特征,它们就可以那样去发挥效应。根据这个观点,巫术力可进一步跟我们的机械力做深入的比较。我们把造成明显运动的原因叫做力量,与此相似,产生巫术效果

的原因也正是巫术力量：比如导致疾病和死亡、幸福与健康等。

这个观念还包括环境的观念，上面说的力量就存在于其中。在这个神秘的环境中，事情就不再像它在我们这个理性的世界中那样去发展。距离不会妨碍接触。期望和想象可以马上变成现实。这是一个精灵的世界，同时也是一个为精灵所充斥的世界。既然一切都是精灵的，那么一切也都可以变成精灵。不过，虽然这种力量是没有止尽的，这个世界也是超验的，但是事情的发生还是要依据法则，依据事物之间必然的联系，依据符号、语言与被表征的物体之间的关系，依据一般的感应法则，依据可被整理为一个与我们在《社会学年鉴》上发表的分类体系相类似的品性法则。力量的观念和环境的观念是互不可分的，绝对地相互契合。一些方式同时把两者都表现了出来。事实上，仪式的形式，也就是力图制造出巫术力量的那些布置，跟在仪式之前、期间及之后要创造环境并对它加以限制的布置就是一回事。因此，如果我们的分析是正确的话，那么我们将在巫术的基础中找到一种表征，它混合成难以分辨的一团，并且是我们这些成熟的欧洲思维远不能企及的。

到目前为止，宗教研究是通过相似的个人审判这个话语过程对巫术加以解释。事实上，感应巫术的理论依赖于类比推理，或者——跟这种方法可以说是完全相同——依赖于观念的联系。鬼怪信仰理论借助于个体的意识体验和梦的经验。品性的表征则通常被认为是来自经验、来自类比推理或者科学中的错误。相反，综合了力量 and 环境的这种观念，避免了我们的语言和推理强加的僵化而抽象的范畴。从个体唯智主义心理学的立场说来，这种观念是一种荒谬。现在，就让我们来看一下，那种个人即共同体的非唯智主义心理学是不是不允许，也不能解释这种观念的存在。

3. 玛纳

实际上,在大量的社会中存在着一个类似的概念。把逻辑颠倒过来,它存在,被命名,并在两个族群中业已出现了相对的分化——这两个族群将被我们特别用来举例——的事实肯定我们的分析。

这就是在美拉尼西亚被发现的玛纳观念。在其他地方没有像它这样明显的观念,并且幸运的是,科灵顿已对它做了值得称赞的观察和描述(*The Melanesians*, 第 119 页以下,第 191 页以下,等等)。在所有美拉尼西亚语言中都有玛纳这个词存在,大多数波利尼西亚语言也是如此。玛纳不仅仅是一种力量,一种存在物,也是一个行为、一种性质、一种状态。换句话说,它既是名词、形容词,也是一个动词。当有人提到一个物体,说它是玛纳,就是为了表现这种性质,这个时候玛纳是一个形容词(它不能被用来修饰人)。有人说一个存在、一个精灵、一个人、一块石头或者一个仪式含有玛纳,这个时候是“可以完成某某事情的玛纳”。玛纳这个词可以被用于很多不同的搭配当中——可以说“拥有玛纳”、“给出玛纳”等。总而言之,这个词蕴涵了很多观念,我们可以把它们表述为这样一些短语,如术师的力量、物体的巫术性质、巫术物体、是巫术的、包含着巫术力量、被咒语控制、巫术行为等。这一个简单的词包含了这些我们先前已经注意到是相互关联、但却总是被我们冠以孤立概念的一整套观念。对我们而言,它似乎揭示了巫术的一种基本特征——也就是在行动者、仪式和物体之间的那种混融。

玛纳观念是我们曾想摒弃的众多棘手观念中的一个;所以,要理解它我们有很多困难。它含混而模糊,但它的用法又明确得令人吃惊。它既

抽象和概括,又非常具体。它的原始性——也就是它的综合性和混融性——排斥任何逻辑分析的企图,我们不得不满足于对现象的描述。在科灵顿看来,它散布在每一个巫术和宗教的仪式当中,浸透于每一个巫术和宗教的精灵,也渗入仪式总体包含所有的人与物当中。实际上,正是玛纳不仅赋予了物品和人以巫术和宗教的价值,而且赋予了他们以社会价值。一个人的个体地位直接取决于他的玛纳的力量,秘密社团的角色尤其是如此。品性禁忌的重要性和不可违背性也取决于设置禁忌的个体的玛纳。财富被认为是玛纳的结果。在一些岛屿上,玛纳就是代表金钱的词语。

玛纳观念包含了一系列相互混合的流动性观念。在不同的时候,它可成为一种性质、一种物质或者一种行为。首先,玛纳是一种性质,是说某件物体包含着一种被称为玛纳的东西,而并非物体本身是玛纳。这个物体被描述成“有力量的”或者“有分量的”。在萨尔(Saa),它被描述为“热的”;在坦纳(Tanna),它是奇异的、永恒的、历久弥新的、异乎寻常的。其次,玛纳是一件物品、一个东西、一种要素,它既是可被操纵的,也是独立的。这就是为什么它可以被拥有玛纳的个人在一个被称为玛纳的行为中加以处置的原因,也就是说,它可以在仪式过程中被有资格的人所支配。就其性质来说,它是可转移的,是传染性的;玛纳可以借助于接触从一块收割石传递到其他的石头上去。它被表现成一个物质性的实体。它在离开自己所寄身的物体时,可以被听见、被看见。玛纳在树叶中喧闹,如同一朵云彩或者一簇火焰一样地飞走。它也可以被专门化:有帮人致富的玛纳,也有用于杀人的玛纳。它的从属形式甚至可被界定得更细。在班克斯群岛上有一种特殊的玛纳,即塔拉玛太(talamatai),它们有的是成了制造咒语的方法,有的则是对一个人的行踪施加咒语。再次,玛纳是

一种力量,更为特别的是一种精灵的力量,亦即祖先灵魂和自然精灵的力量。正是玛纳制造出了巫术物体。不过,它并非毫无区别地内在于所有的精灵中。自然界的精灵基本上都秉承着玛纳,但并不是所有死者的灵魂都是这样。町达罗是积极的精灵——可它们是去世首领、大多数家长,更特殊一些是那些生前显露出玛纳或者在死后通过奇迹的出现展示玛纳的人的灵魂。只有他们有资格得到有力量的精灵的名字,其他的人则在大片无助的阴影下消失了。

在这里,我们再一次看到所有的鬼怪都是精灵,但并非所有的精灵都是鬼怪的例子。也就是说,不要把玛纳的观念跟精灵的观念相混淆。它们有密切的关联,但仍然有很大的区别。因此,只通过泛灵论我们无法解释鬼怪信仰(至少是在美拉尼西亚),进而也无法解释巫术。下面的例子可以为证。在佛罗里达,当一个人生病的时候,他的病被解释为有玛纳控制着他。这种玛纳属于一个本身跟巫师(manekisu,他被赋予了玛纳)相关的町达罗;这个巫师具有相同的玛纳或者作用于町达罗的玛纳,二者是一回事。同时,这个町达罗还跟一种植物有关。某些品种的植物依附于不同种类的町达罗,后者通过它们的玛纳导致不同的疾病。要找到致病的町达罗,可以通过以下的方法。先采集不同品种的植物叶子,然后一片一片地在手指中间搓,那片蕴涵着使患者染病的玛纳的叶子发出沙沙声很特别,这样就可以把它辨别出来。然后,它们可以大胆地召唤町达罗,或者是拥有该町达罗的玛纳的巫师,亦即召唤跟精灵有关以及独自被赋予了祛除病人身上的玛纳并使他恢复健康之力量的人。从这个例子可以看到,实际上玛纳是可以和町达罗相分离的,因为它不仅存在于町达罗本身当中,也存在于病人、树叶和巫师中。所以,玛纳是独立存在的,也在独立发挥功能。除了作为个体性的精灵以外,它还是一种非个体性的力量。

町达罗包含着玛纳,但是它自身并不是玛纳。值得注意的是,在传递过程当中,这种玛纳在一个分类范畴当中循环,这个范畴包含着那些相互作用的事物。

但是,玛纳不一定是精灵拥有的力量。一个非精灵的物体也可以具备这种力量,比如一块让山芋成熟或让母猪生育的石头,以及一株带来雨水的植物。但是,只要它并非机械性地在发挥作用,并可在一定距离之外就施展出它的效能,那它仍是一种精灵性的力量。玛纳是巫师的力量。在各个地方实施巫术的行家,他们的名字差不多都包含着这样的词语:peimana、gismana、mane kisu等。玛纳是仪式的力量。甚至巫术规则也可以用玛纳来表述。不过,仪式并不只是被赋予了玛纳,它自身就可以是玛纳。正是因为巫师和仪式拥有玛纳,因此他们可以对带有玛纳的精灵产生作用,召唤它们、给它们下命令或者占有它们。所以,当巫师拥有个体性町达罗的时候,那么他用来作用于自己町达罗的玛纳实际上跟使这个町达罗发挥功能的玛纳没有什么区别。虽然町达罗的数量无穷无尽,但我们却相信不同的玛纳都是同一种力量,虽从不固定,但却被各种存在物——诸如人、精灵、物体、事件等——所共享。

我们可以进一步拓展这个词的含义,并相信玛纳是一种卓尔不群的力量,是物体真正意义上的效能,它巩固物体的实践活动,却不破坏它们。就是因为它,渔网可以收获丰厚、房屋可以变得坚固、独木舟可以平稳行进。在农场,它是繁殖力;在医药中,它可能意味着健康,也意味着死亡。在一支箭上,它就成了杀敌之物;表现它的是一块死人的骨头,它和箭柄绑在一起。而且,欧洲的研究专家已经证明,事实上美拉尼西亚人给箭抹毒药就只是为了使它成为一支被巫术浸染过的箭——一支带有玛纳的箭。它们虽然被认为已涂上了毒药,但是很显然,美拉尼西亚人认为是玛

纳而不是箭头才让这支箭具有实际的效能。在关于鬼的例子中同样也是这样——其中，玛纳跟町达罗再次明显不同，它就像属于物体的某种性质一样发挥功效，而无损于该物体的其他性质，换句话说，就像把某种物质施加给另外一种。这种外在的物质是看不见的、神奇的、精灵般的——事实上，它是控制所有效应和所有生命的精灵。我们无法体验它，因为它把一切体验全都囊括在内。仪式把它施加给物体，它跟仪式具有相同的性质。科灵顿认为它可被叫做超自然的，但他更正确的一点是，他认为它“只在一定意义上”是超自然的，也就是说，玛纳既是超自然的，同时也是自然的，因为它广泛地分布在可接触的世界之内，在这个世界中，它既是多样的，又永远是内在的。

这种多样性总是很明显，有的时候会在效应中表现出来。玛纳跟凡人的普通世界是相分离的。它是人们敬畏的对象，犹如一件禁忌物。我们要补充一点，即所有的禁忌物肯定包含着玛纳，而很多玛纳物体的也成为了禁忌。我们已经提到过，其中包括某种品性所依附的物品的玛纳，或者是使对品性的禁忌具有力量的町达罗。甚至还有理由可以相信念诵咒语的地方、町达罗寄身的石头——带有玛纳的地方和物体——都成为了禁忌。有的石头居住着精灵，它的玛纳会影响那些跨过它的人或者是影子落在它上面的人。

因此，玛纳被认为是既神秘而又孤立的事物。总而言之，玛纳首先是某一种效应，亦即一种在一定距离之外和在感应事物之间发挥着功效的效应。它也是一种气氛，不可估量、富于沟通性并自行扩散。玛纳还是一种环境，或者更准确地说，它像本质上就是玛纳的环境那样在发挥着功能。它是一种内在的、特殊的世界，其中发生的每件事情似乎都只包括了玛纳。比如，正是巫师的玛纳通过仪式的玛纳对町达罗的玛纳产生了效

应,然后町达罗促使其他玛纳产生行动,如此连续不断。在作用和反作用当中,除了玛纳之外别无其他的力量存在。它是在一个封闭的循环中被生产出来,循环中的每件事物都是玛纳,如果允许的话,我们可以说这个循环本身也是玛纳。

同样的观念在美拉尼西亚之外的地方存在。我们在一些社会中发现了这类观念的含义,如果对它们做进一步研究,肯定会彻底揭示它们。首先,它在讲其他马来一波利尼西亚语的人当中比较普遍。在海峡的马来人当中,代表这个观念的词起源于阿拉伯语,并带有闪族语的词根,其意义在一定程度上也受到更严格的限制:它就是克拉玛特(kramât,斯基特[W. W. Skeat]的音译),这个词是来自表示神圣的词 hrm。事物、地点、时刻、动物、精灵、人、术师等都是克拉玛特或者带有克拉玛特;克拉玛特的力量是非常活跃的。往北边到法属印度支那,当巴哈那人(Ba-hnars)在说女巫是一个登(deng)人,她拥有登,能够以登的方式处理物体时,他们表达的观念跟玛纳是类似的。他们显然对登的观念进行了无穷无尽的思考。在马达加斯加,也就是马来一波利尼西亚语言传播的另外一个尽头,哈西那(hasina)这个词——无法考究其语源——既代表了特定事物的性质,诸如动物、人甚至是女王等存在的特性,也代表了控制着这些性质的仪式。女王是马西那(masina)。她拥有马西那,献给她的供品连同以她的名义宣告的誓言就是哈西那。我们相信,如果深入分析新西兰有玛纳发挥作用的巫术——甚至是迪雅卡人的巫术,他们把药师称为玛囊(manang)——也会得出跟美拉尼西亚的研究类似的结论。

这些观念并非仅仅在马来一波利尼西亚世界出现。在北美,我们在某些地区中发现了类似的观念。在休伦人(易洛魁人)当中,这样的观念被称为奥伦达。其他易洛魁人好像也用与之有相同词根的词来称呼这种

观念。生于休伦的赫维特(J. H. B. Hewitt),是位杰出的民族志学者,他对奥伦达做了很有价值的描述——仅是一个描述,而不是分析,因为奥伦达并不比玛纳易于解释。(American Anthropologist, 1902, new series, 4, i, 第 32—46 页。)

奥伦达这个观念也过于概括,过于模糊,也过于具体,包含了很多事物和众多的模糊性质,我们要理解它也不得不面临很大的困难。奥伦达是力量,神秘的力量。任何事物就其本性来说,没有一件不蕴涵着奥伦达,尤其是那些被赋予了生命的事物。神灵、精灵、人、动物统统都被赋予了奥伦达。自然现象,比如暴风雨,是由它们的精灵所具备的奥伦达制造出来的。幸运的猎人的奥伦达战胜了猎物的奥伦达。难以捕捉的动物的奥伦达则被认为聪明伶俐、诡计多端。在休伦的每个地方,都有不同的奥伦达相互争斗的例子——跟我们在美拉尼西亚发现不同的玛纳争斗是一样的。而且,奥伦达象玛纳那样,与它所依附的物体是相互区别的,乃至它可以被呼出或者甩到空中——带来雷阵雨的精灵把它的奥伦达抛上天合成乌云。奥伦达还是物体的声音。动物的吼叫、鸟儿的歌唱、树木的私语、风的咆哮——这些都是奥伦达的表现。事物的奥伦达就像是咒语。其实,休伦这个名字如果念大声一点,就是奥伦达。另外,奥伦达的原本意义是表示祈祷或圣歌。它的这种含义被易洛魁的其他方言中与之相对应的词汇所证明。但是,虽然咒语是凌驾于一切之上的奥伦达,但是赫维特明确地提醒我们,所有的仪式也是奥伦达,这一点再次让我们想起了玛纳。奥伦达最重要的作为萨满的力量。他被叫做 rarendiowa'ne,也就他的奥伦达伟大而有力的意思。一个先知或圣人,即 ratreñ' dats 或者 hatreñdotha 都惯于呼出或散发出他们的奥伦达,并借此了解关于未来的秘密。奥伦达是巫师积极的组成部分。每一个实施巫术的人都被认为有

奥伦达附体,受它激励,而不借助任何物理品性的作用。就是它将力量赋予咒语、护身符、迷信物、吉祥物、幸运符等,如果你愿意,还可以加上药物。它在黑巫术中也特别活跃。因此,所有的巫术都是来自奥伦达。

我们已经发现一些线索使我们相信,奥伦达是通过符号分类体系在发挥效应。蟋蟀被叫做玉米的催熟者(ripeners),因为它在热天鸣叫,它那带有热量的奥伦达就使玉米得以生长;“野兔‘叫唤’,并啃掉丛林的树皮,树皮被啃到哪个高度,雪就肯定会下到哪个高度。所以说,它的奥伦达控制着雪。”野兔是休伦胞族中一个氏族的图腾动物,这个氏族拥有降雾和落雪的力量。因此,不同类别的词汇中都以奥伦达为统领,一类是野兔、图腾氏族、雾和雪,另外一类则是蟋蟀、热量和玉米。在这样的分类当中,它是一个中词(middle term)。这些文献同时还告诉我们易洛魁人表现因果效应的一种方法。对他们来说,超越一切的原因是声音。概括起来说,奥伦达不是物质性的力量、不是灵魂、不是个体精灵,它也不是力气和力量。实际上,赫维特指出,这些不同的观念还可利用别的术语来指代,他也为奥伦达作了正确的界定,认为它是一种“神秘地制造或影响结果的假想力量或者潜力”。

在阿尔冈琴人,尤其是奥吉布韦人中间发现的人所皆知的概念曼尼陀,从根本上说跟美拉尼西亚的玛纳是相同的。塔维尼特神父(Father Thavenet)——杰出的法语—阿尔冈琴语词典的编纂者,这部书现在仍是手稿——指出,实际上曼尼陀不是一个精灵,而是整系列的精灵、力量和性质(*Tesa, Studi del Thavenet*, Pisa, 1881, p. 17)。

它等同于生命、物质、生机勃勃的状态,而且非常显然,在一定程度上每一个拥有灵魂的存在都是曼尼陀。但它尤其是指所有那些依

旧没有普通的名字,也不被人熟悉的存在。有个撞上了蝶螺的妇女说,她很害怕,因为担心它是一个曼尼陀。人们就笑话她,并告诉她那动物的名字。用于交换的珠链是曼尼陀的鳞屑,衣服——跟一个曼尼陀同样漂亮的衣服——被认为是它的皮肤。曼尼陀是表演惊人技艺的人——萨满就是曼尼陀。植物也具有曼尼陀。使用响尾蛇牙齿的术师会说那些牙齿就是曼尼陀。当它们被发现失去了杀人的力量时,他就说它不再具有曼尼陀。

根据赫维特的记述,在苏人那里,玛霍帕(mahopa)、艾库比(Xube,奥玛哈人)、瓦坎(wakan,达科它人[Dakota])也等同于巫术力量和巫术性质。

(根据赫维特的描述)肖松尼人(Shoshone)的坡库恩特(pokunt)这个词普遍也具有同样的价值,其含义跟阿尔冈琴人的曼尼陀相同。弗克斯(J. W. Fewkes)记载了霍皮人(Hopi)或者叫摩基人(Moki)拥有的物体,他指出在普埃布洛族人(Pueblo)当中,普遍而言,所有巫术和宗教仪式的基础都是这些相同的观念。穆尼(J. Mooney)则认为在基奥瓦人(Kiowa)中也有同类事物存在。

墨西哥和中美洲的瑙尔(naua),在我们看来也应对着这样的观念。它在这些地方传播广泛、经久不衰,以至于所有的宗教和巫术体系作为一个整体都蕴涵着这种守护神信仰。瑙尔是一个图腾,而且常常是一个个体图腾。不过,它不局限于此,而是包含了更为宽泛的范畴。术师就是瑙尔——他是一个瑙利(naulli),而瑙尔是改变自己形态的力量,是他的变体和他的咒语。因此很显然,跟一个人自从生下来就有相关关系的个体图腾、动物物种无非是瑙尔的一种表现形式。根据瑟勒尔(Seler)的观

点,从语源学角度来说,瑙尔的意思是“神秘的科学”,而且它的各种不同含义以及衍生词都跟它原义,“思维”或“精神”相关联。在 nauhatl 的文献中,瑙尔还表示被隐藏、密封、伪装的概念。从中,我们似乎可以认为,这个词包含着一种孤立、神秘和精灵般的力量的观念,这恰好就是巫术所蕴涵的力量。

在澳大利亚,我们发现了类似的概念。在那里,它被非常严格地限制在巫术行为,尤其是在黑巫术当中。珀斯(Perth)部落把它称为布尔雅(boolya)。新南威尔士的各个部落用库基(koochie)来描述邪恶精灵、个体的或非个体的邪恶效应,而且它或许也有相同的外延。我们再次发现了阿伦特人的阿荣奎尔萨(arungquiltha),这种在感应仪式中被唤起的“邪恶”力量,既是一种力量,也是一个本质上由神话描述并赋予其特殊起源的物体。

在我们掌握的资料中,体现这个观念的“力量—环境”之意义的事例并不很多,但这样的事实不应该让我们怀疑这种状态的普遍性。事实上,是我们得到的这类信息比较少。三百多年前,易洛魁人就被我们发现,但只是在一年之前,我们才开始注意到奥伦达。实际上,这种观念是存在的,只是人们没有把它们表述出来:他们没有必要表述这类观念,就像没有必要建构他们的语法规则一样。跟宗教和语言一样,巫术中也是潜意识的观念在发挥作用。在有些个案中,人们并不完全清楚这些观念。在另一些个案中,人们早已迈过了理解这些观念正常发挥作用的阶段。不管怎样,他们都已不能为这些现象给出一个确切的表述。有些人放弃了他们对巫术力量旧有的信仰中那些早期的神秘部分。于是,巫术实际上变成了准科学;希腊的情况就是如此。有些人则编撰了整套的信条、神话和鬼怪信仰,他们进而把发现的一切在巫术表征上含糊不清的事物全都

简化为神话语言,这些术语——至少在表面上——以鬼、恶魔或玄奥的实体取代了巫术力量的观念。印度的情况就是这样。而且,在这种情况下,这些术语甚至还几乎导致力量观念彻底消失。

即便如此,我们在印度还是发现了它的蛛丝马迹。在那里,以光亮、荣誉、力量、破坏、命运、治疗和植物的特性等单独的概念来表示这种观念。而且,婆罗门教中的印度多神教的基本观念,在我们看来,就跟这种观念有广泛的联系,甚至使它永远地保存了下来——只要我们能够假设,吠陀婆罗门经书、奥义书和印度哲学是一脉相承。简单地说,我们认为其中一直有种名副其实的靈魂转生的观念存在。虽然我们看到了它的头与尾,不过我们却忽视了中间的阶段。在大多数古代和现代的吠陀经典中,brāhman(中性词)这个词的意思等于是祈祷、规则、仪式、仪式中的巫术或宗教力量。巫师或者祭司则被称为 brāhman(阳性词)。在这两组术语之间只存在着足够的差异,区别其功能的不同,但不存在足够的差异来标示两种观念存在着任何对立。婆罗门种姓是 brahmanas 种姓,他们是掌握着 brāhman 的人。brāhman 主要是指声音,它可以使人和神充满活力。除了这些事实,我们还有一些典籍,它们把 brāhman 当作是一种实质,事物的核心(pratyantam)——也就是最中坚的组成部分;这些都是描写巫师的吠陀文献吠陀的内容。不过,这个观念渐渐开始与新起的 Brahma 神的观念相混淆,后者是起源于 Brāhman 的阳性名词。于是 brāhman 仪式不再出现在神智学者的文献当中,于是留给我们的就是一本玄奥的 Brāhman。Brāhman 成为了整个宇宙积极、独特而内在的原则。只有 brāhman 是真实的,其余的一切都是幻觉。结果,每个通过神秘活动(瑜伽:联合)进入 brāhman 之中心的人都会成为一个 yogi、一个 yogicvara、一个 siddha,也就是获得了全部巫术力量的人(siddhi:获得),

据说以这种方式,他就把自己摆到了创世者的位置之上。Bráhma 是宇宙首要的、整体的、单独的、有活力的和内在性的精灵;它是精髓;它是吠陀三部曲合,同时也是第四部吠陀经典,亦即是关于宗教和巫术的经典。

这种观念的神秘基础只在印度存留了下来。在希腊,我们却更多地看到它的科学架构。我们发现,它被 φυσις 观念所支配,在最后的分析中可以看到炼金师依赖于它,同时它也在当中,亦即占卜术、物理和巫术的最后一种手段。δυναμις 是 φυσις 的行为,而 φυσις 也是 δυναμις 的行为。可以被界定为一种物质性,非个体性的、可以转移的灵魂,是一种对事物潜意识的理解。事实上,它跟玛纳的观念非常接近。

根据上面的论述,我们有充分的理由下结论说,在每个地方都发现了一个包含着巫术力量的观念。它包含着自动效应的观念。它既是可被落实到某个地点的物质性存在,又是精灵性的。它可在一定距离之外发挥作用,也可以通过直接接触发挥作用。它是灵活的、流动的,无须把自己禁锢起来。它既是非个体性的,同时也被个体的形式所包容。它是可分割的,然而又是一个整体。我们自己关于运气和以太(quintessence)的观念,无非是这种内涵极其丰富的观念淡薄的余存。我们已经说明,它既是一种力量,同时也是一种环境,一个跟其他世界都隔离,但又仍然与它们有紧密联系的世界。为了更清楚地解释巫术世界怎么样把自己强加给其他世界而自身又没有跟它相分离,我们必须更深入一步,并补充说每件事情的发生都好像它是四维空间的一个组成部分。从某种意义上说,像玛纳这样的观念就表达了这种不可思议的存在。这种形象应用于巫术非常合适,以至现代接触了几何学中空间不只三维这个发现的巫师,就把这种思维用来证明其自身仪式和观念的合理性。

以上这一切,使我们对巫术中到底有什么在发生有了一个概念。它

为我们提供了一个使仪式得到实施、巫师变得积极、精灵富有生气、巫术之流也在飘荡所必要的场域概念。它还使巫师的力量具有了合法性，并解释了正常活动的需要、语言的创造性特征、感应关系以及品性和影响的转移。而且，由于它把所有的巫术力量都设想为精灵的力量，所以它也解释了精灵的存在以及它们的介入。最后，它还促动了巫术中普遍的那些信仰，因为所有的巫术一旦除去它们的外壳，都可以被简化为这种观念。而且，它进一步激励了这些信仰，因为它就是使巫术的所有形式都充满活力的观念。

有了这个观念就意味着巫术的存在不会再遭质疑；甚至疑问可以被转化成它的利势。实际上，它是一个使巫术的实验得以实施并且允许大多数不利的事实在疑惑中都带来好处的观念。也就是说，它是超脱于任何批评之外的。它是基于演绎的推论，存在于其他任何经验之前。确切地说，它不像感应、魔鬼和巫术品性等表征那样是巫术的表征。它制造了巫术的表征，是它们的一个条件。它像范畴那样发挥着功能，使巫术观念成为可能，就像我们拥有的那些使人类思维成为可能的范畴一样。我们在这里把潜意识中理解范畴的功能归于它，而这种功能实际上在事实当中已表现出来。我们已经指出，它很少被人们意识到，要找到对它的表述就更少了。它内在于巫术当中，就像欧几里得定理内在于我们的空间概念一样。

有一点是毫无疑问，非常清楚的，亦即它是存在于个体理解之外的一个范畴，就像我们时间和空间范畴一样。可以证明这点的一个事实就是，它已在文明化过程中遭到一定程度的简化，它的特征也从一个社会到另一个社会根据社会不同的生活方式而发生。它在个体意识中的存在，纯粹只是社会存在的结果，就像道德价值观和正义观一样。我们相信我们

面对的是一个集体思维的范畴。

我们的分析还可以得出这样一个结论,即玛纳是一个跟神圣观念相同的观念。首先,在一些情况下,这两个观念相互混合在一起。阿尔冈琴人的曼尼陀、易洛魁人的奥伦达、美拉尼西亚人的玛纳都是明显的例子,它们既是巫术性的,又带有宗教性。而且,我们已经看到,在美拉尼西亚,在玛纳和禁忌观念之间有一种联系:带有玛纳的物体有一些成了禁忌,但只要是玛纳物体就是禁忌。阿尔冈琴人同样也是如此:非所有的曼尼陀都是神,但所有的神都是曼尼陀。这样的结果就是,我们发现不仅玛纳观念比神圣观念要更为普遍,而且神圣观念是从玛纳观念发端而来,并且被它所包容。或许这样说会很公平,玛纳是种,神圣是它的属。所以,在研究巫术仪式的时候,我们不仅发现了超出神圣观念的东西,而且还将会找到它们整个存在的根基。

不过,让我们先回到前言中提到的困境。巫术是一种社会现象,神圣观念进而也是一种社会现象;要么巫术不是一种社会现象,神圣观念同样也不是。在这里,我们并不想对神圣本身的性质进行讨论,我们将提出一些观点来突出巫术和玛纳的社会层面。玛纳的性质——以及神圣观念的性质——被认为属于在社会中位置非常确定的那些事物;这些事物地位之确定常常会到这样一种程度,即这些事物被认为存在于正常世界和正常行为之外。它们在巫术中扮演了非常重要的角色,其实,就是它们为巫术提供了充满活力的力量。

巫术存在和巫术事物显然还包括了死者灵魂和与死亡相关的一切存在。这一点,召唤死者的普遍实践中蕴涵的巫术特征便是明证;被归之于“死亡之手”的那些性质,跟死亡一样使事物不能被看见的任何一种接触,还有无数类似的例子也是证明。死者本人是丧葬仪典的中心,有的时候

也是祖先膜拜的中心,这使得他跟活着的人相比明显有一个不同的地位。你也许会反对说,巫术只关注那些暴死的人,特别是罪犯。而这进一步证明了我们在这里的论点。人会成为将他变成截然不同的另一类存在的信仰和仪式的对象,不仅与活人不同,而且与其他死者也不相同。但总的来说,所有死去的人,从身体到精神都形成了一个跟生活世界相分离的世界,巫师就是从这个世界中获得了杀人的力量,获得了他的黑巫术。

这一点还适用于女人。因为她们社会地位特殊,所以她们被认为扮演着重要的巫术角色,被认为是女巫,还被赋予了特殊的力量。女人有与男人不同的特性,这让她们具备了特别的力量。月经、神秘的性行为以及分娩都是被归于她们之特性的标志。社会——男人的社会——培养出针对女人强烈的社会感情,女人对之既尊崇又在共同承担。从这种情感中,她们获得了与男人不同的——低一等的——法律地位,尤其是她们不同的宗教地位。也正是这些因素决定了她们在巫术中的角色,而且在巫术中,她们占有的地位跟她们在宗教中的地位完全相反。女人是有害影响的永久来源。古老的婆罗门经典说道,Nirrtir hi strī,“女人意味着死亡”(Maitrayāni saṃhita, I, 10, II)。她们导致了不幸和妖术。她们拥有邪恶之眼。虽然我们相信她们其实远不如男人那么积极,但正是由于这些原因,她们在巫术和宗教中发挥着重要的角色。

上面两个例子表明,人或者事物的巫术价值是怎么样导源于他们在社会中占据的相对位置或者就社会而言他们处于什么位置。巫术特质和社会地位这两个相互分立的观念相互契合,也相互依赖。从根本上说,巫术问题就是社会所承认的个别价值的问题。这些价值当然并不是取决于物或人的内在性质,而是取决于全能的大众舆论的取向赋予他们的地位或等级。它们都是社会事实,而不是来自实验的事实。这一点已经很好

地反映在了词语的巫术力量中,以及物体的巫术力量常常源自他们的名称这个事实。结果,由于它们依赖于方言和语言,因此我们所说的价值就成了部落的或民族的价值。同样,事物、生命以及行动都是按等级组织起来的,它们相互控制,而且巫术行为就是根据这种排序产生出来的:它们从巫师过渡到一类精灵,从这一类到另一类,依次往下,直到它们实现它们的效能。赫维特就是用“巫术潜力”这个短语来描述玛纳和奥伦达,我们对此非常欣赏的原因是它精确地体现出一种巫术潜能的出现,而它正好就是我们在描述的观念。我们所说的事物的相对地位或者个别价值也可以被称作是潜能的差异,因为正是由于这样的差异才使得它们可以相互作用。只说玛纳的性质是由于事物在社会中的特定地位而被赋予的,这还不够完整。我们还须补充一点,即玛纳的观念就是那些相对价值的观念和能力差异的观念。在此,我们面对着作为巫术之基础的整套观念,其实也就是面对着巫术本身。它们的持续存在,并不认为像这样的观念在社会之外就没有了存在的理由,也不认为只要考虑纯粹理性的话它就荒谬不堪,更不意味着说它们只是纯粹而简单地从集体生活的功能中发端而来。

我们并不是说,这个由玛纳为主导的观念等级,是巫师或普通人与起初尽管满是错误、但后来仍以理性的名义被接受的观念之间人为的多重联系的产物。与此相反,我们坚持认为巫术跟宗教一样,必须关注情感。说得更准确一些,若用现代神学深奥的语言,我们可以肯定巫术像宗教一样,也是一场游戏,包括了“价值判断”,以及表意性的警句,它们将不同的性质赋予了体系内的不同物体。但是,这些价值判断并非个体精灵的任务。它们是社会情感的表达,这些情感的形成——有的时候是不容更改也是普遍性地,有的时候则是偶然地——与某些事物有关,它们大多数都

是以一种随意的方式被选中的：植物、动物、职业、性别、天文物体、要素、物理现象、地貌模式、物品等。分析到最后，人的观念，比如神圣的观念无非都是一类集体思维；这种集体思维是我们判断的基础，并且对事物施加分类，即将一些事物分开，一些归拢，确定影响发挥作用的框架，或者确立区分的界线。

4. 集体状态和集体力量

我们似乎可以在这里结束讨论，并得出结论说巫术是一种社会现象，因为我们已经在它所有的表现形式背后都发现了集体性观念。但是，在它现在的形式中，玛纳观念在我们看来还是离社会生活太远；对它的一些说法也过于凭想象了。我们对它从哪里来、依托于什么样的基础得以发展，并没有十分清楚的认识。因此，我们还需要进一步研究，以触及到那些力量，也就是那些在我们看来产生了巫术的集体力量，而玛纳无非是对它们的一种表述。

为达到我们的目的，让我们先来看一下作为判断的巫术表征和巫术实践。我们这样做的道理是，各种类型的巫术表征都采取了判断的形式，而且所有类型的巫术实践都来自判断，或者至少是来自合理的决定。比如说：巫师召唤他的星体；焚烧某种药草就制造出云彩；仪式可以移动精灵等。现在，我们将看到——如果你愿意，可以使用康德哲学中的一个含混但却是有用的术语，即以绝对辩证或者批判的方式——诸如这样的判断只有在社会中并通过社会的介入才能得到解释。

这些判断都是分析性的判断吗？这是我们必须问的问题，因为提出其巫术理论的巫师和同样也在这样做的人类学家都试图将它们简化为分

析性的术语。他们指出,巫师利用他的力量或者他的精灵助手等观念来想问题,再依据感应法则,从相似推论到相似。根据界定,是仪式促使精灵去制造效应。巫师召唤他的星体,因为这个星体就是他自身。焚烧水生植物带来云彩,是因为它本身就是云彩。但是,我们已经清楚地证明,这种分析性术语的简化完全是理论性的,而事实上事件只不过发生在巫师的脑子里面。他的判断中往往包括了一个内涵多样而无法被简化为任何逻辑性分析的术语。这个术语就是力或者力量,或玛纳。巫术效应的观念总是存在,它就如同语法句子中的系动词那样,所扮演的角色绝非辅助性的。正是它表现出了巫术观念,赋予它存在性、现实性和真实性,并使它具有强大的力量。

我们继续用哲学方法来讨论。巫术判断是不是基于归纳的综合性判断?个体的经验是不是就可进行它们所依赖的这种综合?我们已经很明确了,我们的理性所经历的事情从来没给巫术判断提供任何证据。客观现实也从未将任何命题——我们在上面提出的那类命题——赋予人的思维。很显然,你需要信仰的眼睛去看一颗星体,去注视招来雨水的烟雾,以及(最特殊的一种情况就是)去发现那个服从于仪式但肉眼却看不到的精灵。

还有些人认为,这些命题来自主观经验,一种情况是来自与仪式有关的个体的经验,另一方面则是来自巫师的经验。他们认为前者看到了这些发生的事情,是因为他们对此有所期望;而后者则进入了虚幻的状态,他们做梦且心醉神迷;在这些状态下,不可思议的综合也变得合乎逻辑。我们并不想否认愿望的实现与梦境在巫术中的重要性;我们只是暂时把这个问题放到一边。不过,即便在某一时刻会同意巫术是由两个层次的个人经验混合而成,我们也马上可以发现——如果我们只就个体来考虑的

话——在精灵问题上,这两个层次并不能相契合。可以设想一下澳大利亚原始部落中去拜访术师的病人的思想状态。很显然,一系列假想的现象在他脑海中浮现,或是在希望中被治愈,或是相信自己命中注定难逃劫数,然后任凭自己死去。而在他的一旁,是萨满在跳舞、陷入惊厥并进入梦境。他的梦把他带到另外一个世界,当他重新回来的时候,已经深受他在灵魂、动物和精灵的世界里漫长路途的影响,他假模假样地从病人身体里掏出一块小的鹅卵石,并说这块石头就是致病的邪恶符咒。在这样的事实中,存在的显然是两种主观经验。一个人的梦境和另一个人的期望之间并没有连贯起来。到最后,除了巫师手上玩的花样以外,他没有做任何的努力使他的观念和他的主顾的观念和需要相契合。这两种非常强烈的个人情感状态竟然只是在使用花招的时候才相互重合。在这特殊的一刻,巫师——在这个阶段他很难有任何错觉——和病人都产生了一种真正的心理体验。所谓巫师的体验只是一个理解上的错误,如果不是传统的支持或者永恒的信仰行为,那么这种错误是难以承受责难,也从此不再会有重复的。就像我们说的那样,个体的主观状态起伏不定,它本身难以解释巫术判断的客观性、普遍性和绝对的真实性的。

这些事实超越于所有的批评之外,还因为人们不会去怀疑它们。在全世界每一个巫术盛行的地方,巫术判断都先于巫术经验而存在。它们是仪式的准绳,连接了表征之链。经验的出现只能肯定它们,却几乎不可能反驳它们。你可以反对这种观念,并说这些判断都是历史的或者传统的事实,因此在每个仪式或者每个神话的开始都一度存在着一种真实的个体经验。但是,我们没有必要沿着这种寻根求源式的思路往下走,因为我们已经说过,巫术信仰是被一种超越了个体心理领域的普遍巫术信仰所支配。正是这种信仰使得人们可以把他们的主观观念客观化,把个体

错觉一般化。而且,也正是这种信仰赋予了巫术判断以肯定的、必然的和绝对的特征。简言之,虽然巫术判断存在于个体的思维之中,然而它们——就像我们已经指出的那样——在刚开始的时候就几乎是彻底先验而综合的判断。那些观念在任何检验之前就已经相互联系在一起。不过,要清楚一点,我们并不是说巫术不需要分析与验证。我们只是说它几乎不是分析性的与实验性的,而几乎完全是一个先验的存在。

那么,有什么在支配这种综合呢?个体可以做到这一点吗?实际上,没有任何必要对它进行控制。巫术判断是以先入之见和约定俗成的形式出现的,它们也是以这种方式在个人的思维中出现。不过,我们先把这个关于事实的问题放在一边。我们不能够设想任何一种巫术判断不是一种集体赞同的对象。它必须得到至少两个人的支持——实施仪式的巫师和信仰仪式的个人——否则,就像在民间巫术中那样,它要由多个单独的个体来实施,有传授药方的人,也有执行它的人。在理论上,不可化约的两个人实际就构成了一个社会。不过,更普遍的情况是,巫术得到规模更大的群体、整个社会和各种文化的支持。如果我们获得了巫术判断,我们就获得了一种集体的综合,一种为大众所接受的——在任何一个时刻——对某种观念以及某种姿势所产生的效应的信仰。当然,我们并不认为跟这些综合相关的观念就不可以跟——或者确实没有跟——个体意识产生联系。比如,对印度巫师而言,水肿的观念自然而然地就意味着水的观念。如果认为所有的巫术思维都是避免观念联系的法则,那就大错特错了。形成这些巫术之环的观念有它们的名称,也必然不会相互抵触。不过,观念的自然联系只是使巫术判断成为一种可能。巫术判断并非仅仅是各种图像的一个集合。它们是真正的强制性规则,这就是说对它们所形成的观念之链的客观性要持有一种积极的信仰。就个人的思维而

言,没有什么会要求它——以巫术所用的范畴的方式——把语言、行动或工具跟期望中的效果联系起来,除非思维中已有这样的经验,而我们已经证明了这种经验是非常乏力的。巫术判断是由一种习俗所强加的,这种习俗预先就规定了符号可以创制出一个物体、部分会产生整体,简而言之,就是出现类似的事件。实际上,最根本的事实是,相同的联系应当在多个个体或者是一群个体的头脑中再现出来。巫术判断的这种普遍性和先验的性质,在我们看来是它们集体起源的标志。

由此得出的一个结论就是,只有那些被整个共同体所体验过的集体需要,才能够说服群体中的所有个体同时来实施这样一个综合。一个群体的信仰和信念是每个个体的各种需要和普遍愿望的结果。巫术判断是社会舆论的一个主题,是处于压力之下的社会需要的转化,由此,这种压力下的一系列集体心理现象的得到了疏解。这种普遍的需要为整个群体确立了目标。在这两个术语之间,可以加入无数多个中间词(这就是为什么我们发现,为了同一个目标会出现大量各不相同的仪式)。我们被允许在这两个术语之间进行一定的选择,于是我们就按照传统的许可或者有名的巫师的建议进行选择,或者我们也可能屈服于整个共同体一致同意且突然的决定。正是因为每个人都在表达他们期望的结果,于是手段跟制造效果就有了相契之处。因为他们期望治好发烧的病人,所以冷水灌注和同青蛙的感应接触——对那些寻求阿达婆吠陀(禳灾吠陀)婆罗门帮助的印度人来说——就成了治疗第三或第四级发烧的有效药物。整个社会都在承受自己在梦境中产生的错觉所带来的痛苦。而原因和结果之间的综合只出现大众舆论之中。如果不这样来看待巫术,那么巫术就只会被看作是一条荒谬和错误之链,我们将发现很难理解它的创造,也更难把握它的传播。

巫术应该被认为是一个先验的归纳体系,它在个人之群体需要的压力下运作。我们可以进一步去想,人类做的大量粗糙的归纳是不是并非产生于相互类似的环境,而巫术的确也跟它们没有任何关系。但也有可能,归纳推理首先就是从巫术这个染缸中被学到的。这是因为,如果我们冒昧地说一下个体心理学比较极端的一个假设,那么在我们看来,单个的个体,甚至是作为整体的人类族群实际上都不可能进行归纳推理。他们只具有本能和习惯,而它们实际上阻止了对行为的一切反思。

不过,如果我们还记得所有的巫术承诺,甚至是那些最依赖于精灵的承诺都取决于对本身存在于玛纳观念之中的巫术力量绝对普遍的肯定,也就是说我们摆脱了所有简化论的假设,那我们的观点就显得更为适切了。就像我们已经清楚地看到的那样,玛纳是一个——在内容和形式上——集体性的观念。关于它在理智和经验的方面,除了社会存在和社会先入之见的感觉以外,别无他物。正是这个观念或者说是范畴,解释了巫术判断的逻辑可能性,也避免了把它们谴责为谬误。很不可思议的一个事实是,虽然这个观念含混不清,我们很难把它跟产生效应的那种状态的模糊性区分开,也几乎不可能把它转换成抽象的概念,而且它对我们来说是不可想象的,但是,正是它向巫术信仰者提供了清晰、合理,有的时候甚至是科学的支持。所以,玛纳观念,只要它被应用于各种各样的巫术命题,它就变成了一个分析性的概念。来看一下下面这个命题:燃烧水生植物放出的烟会制造出云彩。如果我们在这个句子的主语后面插入玛纳这个词,那我们马上得到一个等式——玛纳=云彩。因为这个观念控制并调节着所有的经验,所以它不仅把巫术判断转化成分析判断,而且还把它们由因及果式的论述变成由果及因的论述。由于玛纳这个观念,巫术的梦境不仅变得合理了,而且它们还跟现实混融在一起。比如,正是病人对

巫师力量的信仰让他真切地感受到他的病灶正被拔出他的身体。

根据上面的论述,我们希望表明一点,即我们并不打算用社会学的神秘主义代替心理学的神秘主义。首先,集体需要不会导致对本能进行阐述。要在社会学中阐述本能也只有一种情况——社会性的本能,它是其他所有本能的基本条件。而且,我们也不承认存在着纯粹的集体情感。我们试图揭示的那些集体力量制造出的效果,基本上是或者起码部分是合理和理智的。玛纳这个观念使得巫术——实现愿望的场所——表现出了足够的理性。

因此,如果有巫术存在,社会就必须存在。现在,我们来证明事实确实如此,以及在什么程度上是如此。

人们普遍认为,约定俗成和强制性是社会直接行为必然的标志。巫术并不是由强制的信仰和仪式组成的;它的观念是共享的,仪式也是自愿的。我们并没有发现任何一例带有强制性的巫术。不过,这并不等于说我们没有遇到针对某些特定物体和行动,并要求整个社会都来服从的约定俗成,至少也包括了对它们的规避。实际上,规避确实在巫术中存在,而且很有可能就是源自巫术。它们当中,包括了某些感应禁忌和其他禁忌,这后一类我们可称之为“混合”禁忌。比如,怀孕的妇女不能看到杀人凶手或者一栋凶宅。切诺基人一直都遵守着各种禁忌——不仅是病人,还包括巫师本人,整个家庭和所有的邻居。我们已经看到,这些约定俗成实际上构成了消极仪式——虽然它们并非绝对强制性的,但它们至少也是强加在群体之上的规定。说实话,若有违背,其实也并非都是社会在进行惩罚。我们研究的巫术禁忌都是根据侵犯所造成的必然结果自动加以惩罚。当然,实际上是社会赋予了对这些自动惩罚的信仰,并为它们提供了支持。

个体性的消极仪式以及大众禁忌并非只是巫术确立的禁令。我们已经看到,有的时候,积极仪式也伴随着整套的消极仪式。仪式庆典之前实施的那些仪式往往都是这样。巫师,或者巫师与他的病人,要禁食和禁止性生活,并在参加庆典之前进行洁净仪式,以此来表示他们感觉到在他们不得不接触和处理的事物和日常生活的环境之间存在的不相容性。他们很清楚存在着一种阻力;巫术并非一扇容易打开的门。在退出仪式中,有更多的约定俗成和担忧,反映的是巫师正在离开他们先前进到的那个诡秘的世界。而且,他们会带着伤痕出现。就像祭祀一样,巫术需要并且也导致了一个人的思维状态的变化和调整。这一点是通过行动的庄重、声音的变调甚至是使用一种特殊语言,如精灵或者神的语言得以表现的。因此,消极仪式在巫术中成了一道门槛,个人在它上面被抽走了自己的个体性,并变成一个行动者。

就像在宗教当中发现了消极仪式和积极仪式之间密切关系一样,在巫术中我们也发现了两者的类似关系。我们认为,无需任何令人满意的事实,我们也有理由相信所有的积极仪式和积极品性都跟一定的消极品性和消极品性相对应。比如,铁匠的巫术特性就反映在了对铁的禁忌当中。不管积极仪式多么富于自愿性,但它都或多或少地跟一个强制性的,或起码也是以自动而不可避免的效应进行惩罚的消极仪式相联系。跟宗教一样,巫术中的存在与行为、行动者与神话全都受到这种效应的制约,几乎都是禁忌的对象。大多数普通的巫术物体,更为人熟知的一些巫术存在——如村庄的接骨师或者一块马蹄铁——都会引起人们的尊敬。最简单的巫术仪式,最单纯的精灵降神会也会激发人们的畏惧。一定程度的犹豫或压抑总是存在的,有的时候,它们是宗教所致的类似的排斥感所造成的。巫术既在吸引,同时也在排斥。在这个地方,我们可以转向充斥

于巫术之中并赋予其独有的特征的秘密观与神秘观。这些观念是我们在试图界定巫术的时候注意到的特征,而现在它们却体现了创造巫术的那些集体力量。巫术有一套自身特有的仪式规定体系,这绝非一个杂乱无章的体系,它建构起巫术自身的特性。而且,巫术跟包括了宗教规约在内的整个集体禁忌体系都有密切联系,其联系之深使我们从来都不太确定到底是物体的巫术性质源自禁忌,还是禁忌源自物体的巫术特征。残余食物是禁忌,而它之所以成为禁忌,是因为人们害怕它可能被派上的那些巫术用途。巫术有一种对禁忌物品名副其实的偏好。巫术众多特质之一,就是治愈由违背禁忌所带来的疾病和不幸,在这方面它作为赎罪的中介跟宗教匹敌。禁忌的违背被转化成巫术的优势。遭宗教禁忌的所有零碎物品——应该被消费或者销毁的祭祀剩余物,还有经血等——都在巫术中被利用。正因为这样,巫术——至少就像我们见的那样,它的消极组成部分中有很多——恰恰就是集体性的创造。只有社会才能以这种方式制定规程,强行实施禁忌并继续那些庇护着巫术的抵触情绪。

虽然我们看到这些因素都带有社会性,但还是有人会问,那些产生了这些畏惧并让它们播散开的人,就是那些我们把他们称为个体的人,他们在理论上有何意义。反复经历对人类有害的事情只会为使他产生防范这些真实危险的本能。不过,问题在于:脑子里凭空充满了恐惧,但却只是因为作为群体成员的个人共同兴奋而导致了这种恐惧。实际上,虽然巫术妄想是普遍存在的,但从一个群体到另一个群体,人们害怕的对象各不相同。恐惧本身就是一种强制性习俗之下的集体焦虑所导致的,也通过传统而获得延续。一个特定的社会有它独特的恐惧。譬如迷信,拿传播得最广的迷信邪恶之眼来说,它并非出现在澳大利亚和美拉尼西亚,它最模糊的形式出现在古代印度和当代印度的非穆斯林社会。

现在我们可以做出结论说,情感的状态和幻觉的生成之源是巫术的根基,这些状态并非个体性的,而是源于个体情感与作为一个整体的社会的情感的一种混合。在此,我们发现我们离莱曼(W. Lehmann)提出的理论非常接近。我们知道,他的解释是从个体心理学角度出发的,认为巫术发端于理解的错误、错觉和幻想,以及期待、偏好与兴奋度所产生的敏感而情绪化的潜意识状态:即从心理学的机械论到催眠的整个范围。

我们也同意莱曼下面的这个观点,即期望和错觉的产生是巫术的基本现象。就连在那些自动产生效应的最为普通的仪式中,情感、畏惧,当然最重要的是希望也是不可或缺的。只希望致使某件事情发生的巫术力量非常明确,以至大量巫术都包含了如下的期望:邪恶之眼、颂文、委婉之词、希望,实际上几乎还有所有的咒语。另外一方面,我们也指出,意图的指向和任意的选择在决定特定的仪式时具有支配性的作用,而且它们都来自一种专注冥想和孤独异想的状态。在同一物体被用于两个截然不同的仪式中,我们已看到这一点:为了阻止一场暴风雨,把正在燃烧的木炭 arka 浇灭(arka=闪电),或者把一根树枝摊在地上以求阳光(arka)普照。在意志的作用下,一个观念,可以被派往两个方向而决不存在任何的冲突感。与之相对,巫术行动者和旁观者通常都是深深地沉迷于巫术之中,他们认为这个观念对他们来说非常重要,所以他们不会同意它在某个时刻发生了偏转而不会造成危害。任何对仪式的侵扰都是损害,并将破坏它的效果。精灵降神会不允许有任何分神。就大众巫术的神话最经常出现的一个主题,以及在仪式中需要一直聚精会神的价值取向而言,一个很好的例子就是在仪典,尤其是对付女巫的反巫术仪式过程中那个来借东西的人。一个老太太突然过来了——当然,就是人们要对付的那个女巫——乞求借一些日常物品,参加仪式的人一听她说话,对抗她的咒语就

失灵了。

所以,我们也同意莱曼的说法,即巫术产生了个人思维状态的兴奋度。比如,在探水师当中,巫术可能会培养出一种感觉的过度敏锐。但是我们不认为巫师可以凭借自己的自由意志达致这种状态,也不认为巫师感觉自己是一个与世隔绝的生命。在移动了光秃秃岩石的摩西背后,站立着整个犹太民族;固然摩西有一些疑惑,但是犹太人却决不会疑惑。在村庄探水师和他的魔杖背后,我们看到的是整个村庄渴望水源的焦灼。我们相信,个人的状态往往是以社会的状态为先决条件。对莱曼的理论的一个解释就是说,今天在当代巫术中,社会所发生的作用几乎完全是潜意识的。它存在,但是可能不会被观察到,因此它也可能被忽略掉。我们必须还要指出一点,在我们自身的文化当中,残余的巫术体系很少是由整个群体来实施的。但是,我们无须把这些垂暮且不成形的体系视为基本的体系。我们是在原始社会中看到最复杂和内涵最丰富的现象,我们必须在其中寻求解释巫术本原的事实,也就是那些从本质上说是集体性的事实。而且,心理学家的讨论并没有推翻我们的观点,因为每一次他们观察新构成的巫术行为的时候,他们都应该知道这些行为总是位于一个巫术的感应环境当中,也位于巫师这个信仰群体或者这种信仰的跟随者当中。

在有些社会中,参与巫术是件很平常的事情。在整个马来一波利尼西亚语言和文化地区存在着整套由整个共同体实施的非常重要的巫术仪式——用于捕猎、打鱼和战争等。正常情况下,这些仪式还伴随着被整个社会尊奉的消极仪式。在这些规定中,最引人注目和最细致的就是洁净的禁忌。虽然丈夫总是外出狩猎、捕鱼或者征战,但妇女一定要遵守最严格的贞洁。任何会扰乱家庭和睦或者村庄和平的事情,都会危及到离家

的男人的生命和妨碍他的成功。在外出的男人和那些留在家里的人之间,存在着非常有韧性的团结纽带。这种团结得到了法律制度的证实,尤其是在马达加斯加,在那里我们看到一条很特别的惩治通奸的规定:在和平时期,这种家庭犯罪只会招致民事处罚,但如果是在战争期间,那么通奸者就要处死。而且,虽然在马来一波利尼西亚这类集体实践是被遵行得最好的,但它们并非只是在那里存在。如果在有些巫术体系中,这类实践并不存在,我们也不为此而感到惊奇,因为这些实践本身界定模糊,极不稳定,也极易骤然发生变化。在有些地方,它们要么最终被宗教所吸纳并由它来裁决,要么就简单地任其退化成由单个个人实施且看不出明确起源的民间活动。大量跟游牧和农业生活密切相关,而且最具有引人注意的任意性的消极感应仪式必然都是这类集体仪式体系的残余。

我们研究的这些消极规定还表明,它们支配的那些仪式不仅影响了主要的行动者,而且也影响了他们在自然界的所有协助者。仪式整个共同体共享的精神状态所支持的公共行为。巫术行为在整个社会环境中的某个角落中被实施这样一个唯一的事实都可能影响到它。激动的旁观者把正在实施的行动围在当中。他们被巫术的展示所吸引,所麻醉,逐渐沉静下来。他们变得跟巫术表演中——比如希腊戏剧中的大合唱——的演员和观众一模一样。整个社会成为了仪式的期待者,并为之所迷困——我们在我们自己的文化,特别是在猎人、渔夫或者赌博者中发现了这样的情感,他们都因各自的迷信而为人所知。这类虔信的群体集合到一起营造出一种思想的氛围,它可以使错误的理解扩散,使错觉像鬼火那样蔓延;当然,奇迹也是在这样一种环境中产生的。这类共同体的成员都是实验员,他们积累了无数错误的机会。他们处于一种永远错乱的状态,在任何一刻,一个偶然的事件都可能被宣布为法则,一个巧合会成为一个原则。

巫术合作不固定为一种静态和非参与性。有的时候,整个群体都投入到行动中。旁观者的合唱往往并不满足于扮演被动的角色。除了在公共巫术中实施的消极仪式之外,我们还在马来一波利尼西亚各个社会中发现了积极巫术中的公共仪式。整个群体齐心协力地想要去实现一个预想的目标。古老的马达加斯加文献告诉我们,当男人外出冒险的时候,女人必须经常守夜,让火堆长燃不熄,还要不间断地跳舞。这些积极仪式,有些稳定程度甚至比不上消极仪式,在霍瓦斯(Hovas)人当中也已经消失,不过,它在其他地方仍然存在。比如,在迪雅克人当中,当男人在外猎取人头的时候,女人就必须腰挂马刀,并不能把它们解下;整个村子,包括老人和孩子在内,都必须在村中的勇士在丛林中消失的破晓时分起床。在新几内亚沿海的部落中,当男人外出狩猎、打鱼或者作战的时候,女人整夜地在舞蹈。或许正如弗雷泽所说,这些事实表示出“原始人的心灵感应”。但这是一种积极的心灵感应。在这样的运动当中,整个社会机体显出勃勃生机。可以说,他们全都成了一部机器的零件,或者说得更准确一些,是一个轮子的辐条:巫术的圆舞,表演与歌唱都是这个情境的理想形象。这个形象或许是原始的,但肯定在我们这个时代依然在继续,我们在上面或别处举的例子可以为证。富有节奏感的活动,步调一致且持续不断,这是一种精神状态直接的表露,在这个过程中每个个体的意识被单一的情感、虚幻的观念和共有的目标所掩盖。每个人都沉浸在同一种情感当中,每张脸都戴着相同的面具,每个声音都在发出同样的叫喊。另外,音乐和歌唱的节奏也把我们深深打动。看到所有的人全都有着溢满同一个期望的脸庞,听到每张嘴都在倾诉着他们不疑的信念——每个人都陶醉在对整个群体的信念当中,没有任何背弃的可能。所有的人都被舞蹈的激情所吞没。他们狂热的兴奋使他们合为一体,合为了同一个灵魂。

正是这样,整个社会群体真实地表现出它自己,因为就像组成身体器官的细胞那样,每个不同的细胞,每个不同的个体都跟另外一个紧密地相互联系。在这样的情境下——这种在其他地方被看到的情境,在我们这个社会不再可能出现了,因为就算是兴奋过度的人群也营造不出——那种普遍分享的情感能够创造了一个现实。所有参加跳舞和腰系马刀的迪雅克妇女实际上就是在战场上。她们这样来表演,就是坚信她们的仪式会取得最后的成功。在这里,群体心理的法则比个体心理的法则具有更多的意义。在这个例子中,随后正常出现一系列的现象——意志力、观念、肌肉运动、需要的满足——完全是同时存在的。正是因为社会变得兴奋起来,巫术才发挥了效应,而正是因为有了巫术信仰,社会才会变得兴奋。所以,我们面对的不再是那些孤立的、各自信仰自己的巫术的个体,而是对群体的巫术持有信仰的群体。

但是,那些把社会事实有意识地被建构起来的现象,可以说肯定是很特别的事件。不过,类似思想状态的建立甚至也无需社会产生这样一种波动。这一点已经清楚地体现在对昆士兰岛中部皮塔—皮塔人的求雨仪式的描述中。在干旱的季节,术师团体就与头人一道来实施仪式,比如用枝条洒水,整个社会也并不只满足于消极地看着这一切的发生,仪式一结束,所有的人就立即跟仪式的主事者围着一个池塘开始高歌。当勇士们回营的时候,每个群体都力图压倒别的群体,他们要花一整天的时间来唱连绵不绝而又单调乏味的圣歌。在这样的仪式中,社会只是在一定程度上扮演自己的角色。我们看到,在实施者和旁观者之间存在着一种精神和体力的分工:他们分别是仪式中发挥影响和被影响的人。这两个群体完全而且自然而然地互相依赖。他们可能被分开,并使联系发生中断,但是感应关系却会继续下去,而且,即便他们分开了,这种感应关系在精神

上造成的作用与反作用仍然很强劲。同样,在实施者和旁观者—参与者当中,我们看到共同的观念、共同的错觉和共同的希望,所有这些构成了他们共同的巫术。

在这里,我们可以对这些规约做一个概括。当人们把巫师围在当中的时候,他便退回到他的私人世界中去了,似乎在这一刻人们的参与也被架空了,但实际上,这个时候恰恰比别的任何时间都要更为真实,因为正是这些群体的在场使巫师有了着魔的自信,并让他从这种状态苏醒过来继续他的仪式。正是人们的切望使得巫师变得兴奋,并同时使他效忠于群体。社会愿意被巫师制造的各种假象所迷惑,巫师本人也可能成为首先被这种假象欺瞒的人。在所有的农业和游牧部落乃至狩猎部落中,实际上也就是在所有生活在大陆的群体中,都发现了这种执著的关注以及由此产生的期望。我们只能认为其中有特别紧迫的经济压力。帕克女士(Langloh Parker)收集到了澳大利亚中部的一个故事,它详细记述了一个部落在严重缺水时的精神状态。它还讲述了术师怎样因为整个部落的焦虑而被迫实施巫术,以及他的影响怎样得到实现,甚至快到洪水泛滥的地步,最终他又不得不去阻止这一切。

医药巫术跟求雨仪式一样,也揭示了有非常明确的界定的社会条件,不过求雨一定程度上是在公共场合实施的巫术行为,而医药巫术却是在家里施行。家庭是我们看到的规模最小的社会群体,不过它却是一个有组织的社会群体,有一个集权威和权力于一身的主要人物——他就是巫师——来支配,还有一群经世未久而留意一切的人,他们充满了畏惧和希望、信任和幻觉。这种环境所暗含的力量,跟其他环境中的力量一样,都是一目了然的。我们发现,在现代印度或穆斯林文化的初级群体中,他们施行的马来医药巫术还表现出这样的状态。今天在婆罗洲,在海峡周围,

在印度支那的印度人中间,我们今天仍然看到,当需要会诊的时候,家庭、术师或者女巫以及病人就组成了一个精灵协商会。在这里,应用药方用在治疗过程中变成了一个次要的因素。一般而言,医药仪式显然是极具暗示性的,这不仅是针对病人而言(我们被清楚地告知了他的思维状态),而且对于其他感觉到压力的参与者,以及那些受巫师的动作影响,有的时候只是受他的恍惚出神的影响而产生了一种幻觉,并在这种幻觉作用下接近他们存在的本质核心的那些人而言,也是这样。

从我们上面引证的事实可知,医药仪式中显然存在着一种难以反驳的巫术特征。它完全符合我们已经给出的巫术仪式的定义。不过,有些别的仪式,特别是那些我们从中看到社会状态之完美表现的仪式,带有一种跟我们的巫术定义不太相符的强制和公共的特征。那么,我们对巫术的解释是不是不再有效了?在具有明确公共性的仪式的实施过程中,可能会产生出供我们解释巫术的社会现象,这并非是因为这些社会现象是巫术性的,而是因为它们满足了公众的需要。于是,它们似乎带有宗教虔诚和膜拜的痕迹。这样来解释,我们似乎就掉进了巫术和宗教可以相互解释的逻辑错误的陷阱,并是在解释宗教而不是巫术的集体特征。我们一直非常小心地将巫术跟宗教区分开,而且坚持地留在巫术的领域中,但现在我们发现自己不知不觉中滑入了宗教领域。不过,我们只须强调这些事实并非仅仅是宗教的,这个问题就迎刃而解了。在我们之前的历史学家和理论家处理这个问题时,他们肯定没有把它们归为宗教事实,因为他们普遍都把它们划归为巫术这一类。有件事情是一定的,即这些社会事实是巫术的基础,一旦被实施起来,它们其实也就变成了巫术,或者至少在某种程度上成为了巫术。也就是说,虽然我们同意求雨术师的仪式是半宗教性的,但这也不能否认这样的事实,即扮演主要角色的是普遍

最有可能实施黑巫术的行动者。

现在,让我们来看那些没有一个巫师,而是由整个群体的所有成员共同实施的仪式。这类仪式只是部分是宗教性的。虽然它们在其他地方已经导致了膜拜的出现,但是在观察到它们的那些地方,我们并不把它们当作是一种有组织的膜拜形式。我们发现的只是一种可能使宗教兴盛起来的氛围,就算宗教并没有出现抬头的迹象。而且,在这些仪式中我们至少发现了巫术的两个特征,尽管它们不是主要的特征:一是强制;二是直接、自动的效应,不存在互有区别的精灵的介入。我们相信,我们有理由宣称实际上我们面对的事实,是延续玛纳概念中所包含的那些观念,并使之永久地存在下去的事实。跳着战舞的迪雅克妇女使这样的综合发挥了作用,这种综合蕴涵了玛纳的概念,并形成了一种巫术的理解方式。通过跳舞,她们加入了战斗,而且她们感觉到并相信这是极其有效的一种合作。就这些妇女来说,时间和空间都不存在了;她们就是在战场上。对她们来说,经验形式的因果观念不再起任何作用,在这里只有巫术的因果关系存在。她们的全部意识都被她们的一种力量感、一种事情的无力感所征服,而且一旦在经验中出现不利局面,她们会把它解释为跟她们有相同特性的反作用力在发挥效应。她们的敏感性被压制在这样的意识下面,即她们是作为一个女人群体而存在,她们相对于战士扮演着自己的社会角色,这种意识被转化成她们对于自身力量的情感,以及这种力量跟她们男人的力量之间的关系。我们所了解的她们的思维方式完全跟我们列举的玛纳的特征吻合。我们可以说,这些女人为一神教(它以一个观念为中心)所困,或者说她们的观念、意图和行为全部都是根据玛纳这个范畴在发挥功能。与此完全相反的是,没有任何线索表明,她们行动的精神中包含了任何一目了然的、作为宗教状态之明确标示的神圣观念。

当然,在我们看来,玛纳确实跟宗教一样,并非是巫术性的。但是,由于它为我们提供了巫术事实的模型,由于我们已经描述过的这些涉及它的事实相互之间非常接近,所以我们很确信地认为,我们找到了巫术最基本的事实。虽然在此同时,我们也相信它们构成了宗教的基本事实。我们将在别的地方展示,这两者是怎样从同一个根源演化而来的。如果通过研究这些事实,我们已经能够表明巫术是产生于会引发情感的各种社会状态,那么即使在此同时,我们证明了我们提出的关于宗教的假设,也不会让我们感到不安。

除了马来一波利尼西亚地区和大洋洲的国家以外,世界其他地方也发现了类似于上面我们已经解释过的事实。它们是普遍性的。在欧洲,也发现了证明家族和群体以巫术而团结起来的集体规约。我们就观察过那些现象。比如,在法国的很多地方,当男人清洗自己的时候,他的妻子也要这样做。不过,这些事实都只是已被遗忘的状态的残存。它们隐约地表现了共同实施这类仪式的人之间真实的团结之情和类似的念头。就巫术群体来说,他们也是普遍性的。在这个世界上,可能还没有一个地方的普通大众未受过影响。在集市上围着卖假药的江湖郎中看得目瞪口呆的那些人身上极度的好奇心,使得这样的集会和其中产生的情感永存不灭。对于这些事实我们就算不甚了了,但它们也足以证明我们的结论的普遍适用性,而且我们希望有一天,对某个巫术体系的深入研究能证实我们的观点。我们本身则深信,在所有巫术展示的源头都可以发现集体情感的存在,无论巫术是从更早期的宗教或者外来宗教当中派生而来,还是从巫术世界本身演化出来。

在整个历史的长河中,巫术激起了各种集体情感的状态,它也从中获得了激励和新的活力。中世纪巫术的蔓延是狂热的社会情感能被激发到

一个什么样的程度的最好证明。虽然宗教裁判所烧死的无辜民众远比女巫要多,但是它却有助于女巫的产生。巫术概念刻在每个人的脑海之中,它像是一种可怕的魔力。大众皈依于它的速度之快,令人咋舌。而且,在女巫的考验中,女巫逐一筛选他们中的每一个人,并把他们集中到一起,以补充信仰改变者和她们的追随者。这样一种动力带有群体情感的意味。在冒险做没有把握的实验之前,起码要有两个人存在。他们的结合使他们渐渐体会到一种可以保护他们的一种神秘感。在女巫维娜(Marie-Anne de la Ville)——她在1711年被审判和遭到惩罚——的生平记述中,我们看到那些专挖地下宝藏的男人怎样以她为中心,并且都在跟她频频交往之后发生了信念的改变。不过,任何一个巫术群体,不管它的规模有多大,都无法靠自身维系下去。每当有成员被误导了,他们就要通过吸纳新成员而使他们恢复乐观。前面提到过的那个木匠米歇尔,他是穆林斯人的巫师,就是这样在跟审讯他的法官的信仰相接触的过程中,发生了信仰的改变,他还对自己谈论巫术获得了纯粹的快乐做了忏悔。

所以,巫师从外界得到了持续的鼓励。活跃在我们社会某些角落中以及在一个世纪之前非常普遍的巫术信仰是社会动荡和社会意识最生动、最真实的表现。在这样的社会状态下,充斥着无数混杂而模糊的观念、希望以及无助的恐惧,它们成为以前的范畴——即玛纳——之残存的表现形式。在社会中还有取之不竭供巫师们利用的弥散巫术的源泉。每件事情的发生都仿佛是有一定距离的社会在他周围形成了一个巨大的巫术密宫一样。如果可以的话,我们可以说这就是为什么巫师居住在一个处处与他相伴的特殊氛围当中的原因。不管看上去他跟其他人相比怎样与真实世界相隔绝,但真实世界却离他很近。这种社会情感深深地影响着他的个人意识。成为了一个巫师,他便不再是他自己。如果他对自己

的处境加以思考的话,他会得初结论说他的巫术力量与他完全是分离的,他只是有接近它们的资格,或者只是成为这些力量的蓄水池。如果他沒有力量,他的个人知识就毫无用处。普洛斯彼罗不是阿里尔(Ariel,《暴风雨》中一个淘气的精灵)的主人。当他在某些条件下和某一段时间当中,从斯克拉克斯(Sycorax)术师囚禁阿里尔的树中把他救出来时,他便攫取了阿里尔的巫术力量。当他把阿里尔放回自然环境、放回大自然和世界中去的时候,阿里尔就只是一个普通人了,干脆就烧掉了他的那些书。

现在我的法术荡然无存,
我自己曾经拥有的力量,
它们最是无力……

巫术存在的每个方面都表现出巫术的社会起源。它的各要素,行动者、仪式和表征不仅使对这种最早的集体状态的记忆得以永存,而且使它们得以再生,尽管在形式上有些削弱。可以说,社会每天都在任命新的巫师,经历着仪式、听新鲜的故事,这一切总是周而复始。除了偶尔的中断以外,社会对巫术的创造几乎一直是在延续。在共同体的生活中,这些情感、印象和刺激不断地被呈现出来,并产生了玛纳的观念。人们的习惯常常被有碍于生活平静的秩序的事物所打断:干旱、财富、疾病、战争、流星、形状怪异的石头、不正常的个体等。帕雷(Ambroise Paré)^①本人也相信鲁道夫大帝从葡萄牙国王那里得到的牛黄解毒石(Bezoar stone)的普遍

^① 帕雷(1510—1590),法国外科医生,近代外科医学的先驱,革新外科手术,截肢时用结扎大血管的方法止血,发明很多医疗器械。——译注

特征。这些都是将异常现象转化为玛纳,也就是转化为巫术或者巫术所产生之物的态度。而且,任何一件具有巫术性质的物体都是会产生效应的,因为期望构造并延续了一个虚幻的现实。我们已经看到,在有些社会中,被巫师抛弃的病人最后是怎样死去的,我们也看到有些病人在热望和信任中被治愈。这是一种源自传统的集体暗示力量可以提供的一种慰藉。巫术的世界充满了一代又一代人的期望,他们坚韧不舍的幻觉,他们对巫术规则的形式希望。从根本上说,巫术世界仅此而已,但是正是这样赋予了巫术世界以一种客观性,这种客观性远比巫术仅作为一团错误的个人观念,一种畸变的原始科学所具有的客观性要强很多。

虽然我们认识到巫术有这样一种社会事实的基础,不过一个很显然的事实就是,一旦巫术跟宗教相分离,就只会生成个体性的现象。在先前我们以其个体性特征界定的巫术的基础中,我们发现了社会现象的存在,现在再回来讨论个体性特征这个层面就很方便了。虽然理解巫术可以不将巫术群体考虑在内,但是,我们很容易就能了解巫术群体怎么样把自身分解为多个个体的存在。同样道理,我们也很容易理解一个小规模原始群体的公共和集体需要,怎样在后来退化为非常普遍的个体需要。进而我们更容易理解这样的事实,即只要诸如教育和传统这样的权威性启发存在,那么巫术就能够作为一种个体现象延续下去。

就像在科学和技术的传教当中那样,巫术知识似乎是从个人传授给个人的。在这一点上,切诺基人传递巫术仪式的方法很有启发性。他们中有整体性掌握巫术知识的团体,以及巫师的各个派别。为了把巫术知识传递给个人,巫术必须使得这些知识被个体理解。于是,实验或者辩证理论就自然而然地出现,并且到了足以忽视潜意识中的集体事实的地步。希腊的炼金师和他们的继承者,也就是我们当代的巫师,就曾力图从哲学

原则当中演绎出巫术。而且,所有的巫术体系,就算是最原始或者最流行的,都是以过去的经验来验证他们药方的意义。巫术体系业已通过客观的研究和真实的经验获得了进步。它们越来越多地从错误或者正确的发现当中汲取所需。于是,巫术集体性的相对意义就遭到了削弱。它的减弱是因为它排斥任何非理性和先验的事物。因此,一旦巫术宣称自己产生于个体的实验研究和逻辑推导时,它就开始向科学靠近,并且最终与它们相类似。也是像这样,巫术越来越接近于技术,后者本身就是为了满足类似的实际个人需要。除了它的传统特征以外,巫术已经力图去除它所有的集体性特征。现在,每件包括了理论和实践成果的事物都成为了个体性的工作,而且,它也只是依靠个人的探索。

结 论

因此,巫术是一种集体现象。我们剩下要做的就是说明它在其他社会现象中的位置,当然宗教除外,因为我们会在以后讨论宗教问题。在这里,巫术跟法律和习俗、经济和审美,还有巫术跟语言的关系不在我们的考虑范围内,尽管这些关系十分有吸引力。我们只想说,在这类事实和巫术之间只存在着一种交互影响的关系。巫术只是跟下面两种现象有真正的血缘关系,其一是宗教,其二是科学与技术。

我们说过,当巫术变得越来越个体化,并且在对其各种目标的追逐中变得越来越专门化的时候,它就渐渐地跟技术接近了。不过,这两类事实不仅代表了一种外在的相似:这里还有一种功能的合一,因为我们已经在我们的定义中指出,它们两者都有同样的目标。宗教则被引向更形而上学的目标,并且在进行着观念主义形象的创造,而巫术却在神秘的世界中

发现了无数的断裂,并从中吸取了它的力量,并且一直力图脱离这个世界,进入日常生活中扮演一个实践性的角色。它有一种对具体事物的偏好,而宗教则相反,倾向于抽象。巫术就像我们的技术、手艺、医药、化学和工业等那样发挥着作用。在本质上,它是一门实务的艺术,巫师往往要利用他们的知识、他们的机敏、他们手上的技巧等。巫术是纯粹的制造领域,并且是无中生有。技术通过劳作实现的一切,它通过语言和姿势就完成了。幸运的是,巫术艺术往往并非仅以姿势为其特征,其他则一无是处。它仍然在处理巫术事物,进行真正的实验,甚至进行自身的发明。

不过,我们可以说它仍然是一种非常简单的技艺。只要成功地用形象代替现实,那么其他所有的努力就可以不做。巫师除了让人们相信他正在处理一切事务之外,他什么都没有做,或者几乎什么都没有做;而且由于他是用集体力量和观念来帮助个人对巫术信仰产生想象,实际上就更是如此。巫师的艺术包括对手段的提示、对物体特征的拓展、对效果的预期,并通过这些方式彻底满足各个代际的人共同酝酿的愿望和期待。巫术带来那些相互并不协调或者苍白无力、但却表达了个人需求的姿势,而且由于它是在仪式过程中表现的这些姿势,所以它使它们具有了效力。

我们必须承认,这些行为是技术的前身。从巫师的角度来看,巫术是发生实际功效的,而从技术的角度来看,巫术又是不起实际功效的。因为巫术是最为幼稚的技巧,所以它可能也是最古老的一种技巧。实际上,技术史向我们证明在技术和巫术之间存在着一种谱系的联系。因为它的神秘特征,巫术甚至对技术的增长有很大贡献。巫术保护技术;以巫术为后盾,技术才能得到发展。对于那些害羞但却实干的巫师和手艺人,巫术把它真实的权威和效应赋予他们的实践活动。如果没有巫术的支持,这些活动和实验早就会被认为是彻底的败着,并遭到剔除。若不是巫术提供

帮助,吸纳它们使它们得以维系,某些目标复杂、步骤多变以及手段精巧的技术——比如配药术、医药术、外科手术、冶金术、瓷釉工作(后两者从炼金术中派生而来)——就不能得以幸存。我们有理由认为,医药术、配药术、炼金术以及占星术都是围绕着一系列最基本的技术发明,在巫术的训练中得到发展的。我们冒昧地提出这样的假设,即其他更为古老的技术,它们或许要更为简单并且在较早的时期中跟技术是相分离的,但在人类社会的一开始也跟巫术混合在一起。霍维特告诉我们,渥风兰(Woivorung)人的本地氏族,不仅拥有一个附近部落都来制造工具的燧石采石场,而且还配备有多个游吟诗人——巫师。这也许是一个偶然的事实,但是它也似乎表明了我们的第一批工具是怎样被发明和制造出来的。我们认为,技术就像是在巫术的土壤中孕育果实的种子。后来,巫术被剥去了。技术逐渐屏弃了一切带有神秘色彩的东西。保留下来的程序也越来越失去本意。它们只是一度具有神秘特征。它们除了可以自动生成应外,其他什么都不具备。同样,在我们这个时代,医疗按摩也取代了接骨师的那些把戏。

巫术跟技术的这种联系也出现在它跟科学之间。它不仅是一门实践的艺术,同时也是一个观念的储藏室。它认为知识极其重要——是它的一个主要支柱。实际上,我们已经一遍又一遍地看到,对巫术而言,知识是怎样成为力量的。不像宗教那样有一种朝向形而上学的趋势,巫术——我们已经说明它更关注于具体事物——着重于对性质的理解。它迅速地建立起关于植物、金属、现象、一般性的存在和生命的索引表,并成为关于天文、物理和自然科学的知识早期的数据库。在希腊,诸如占卜术和炼金术等巫术的分支被称作应用物理学。这就是为什么巫师们就是“物理学家”,也是把“物理学”当作“巫术”之同义词的一个原因。

有的时候,巫师甚至会试图综合他们的知识,并且在此基础上推导出一些原则。当这些理论被巫师的社团逐渐精致化的时候,它是靠理性的和个体性的程序。在学习其学说的时候,巫师力图摒弃神秘的要素,这样,巫术就呈现出一种真正的科学的特征。希腊巫术最后一个时期的发展就是这样的。炼金师奥里姆皮奥多说:“我希望告诉你古代思维中的一个观念,希望告诉你作为哲学家,他们说着哲学家的语言,并且以科学的手段把哲学的原则应用于他们的艺术当中。”(*Olympiodore*, ii, 4; P. E. Berthelot, *Coll. des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1887, i, 第 86 页。)

很显然,某些部分的科学是由巫师来详细阐述的,尤其是在原始社会当中。在希腊、印度和其他地方的巫师,亦即那些炼金师、占卜师和医生是天文学、物理学和自然史的创始人和组成部分。可以想象,就像我们说的技术那样,其他更为简单的科学跟巫术有同样的谱系关系。数学家要感谢关于巫术方形的研究,以及数字和图形的巫术品性。这种由巫术所累计起来的观念宝库是科学很长一段时间内需要借鉴的最重要的一种库存。巫术为科学服务,巫师则为学者服务。在原始社会,术师是唯一有闲暇观察自然,并对之加以反思和胡思乱想的人。这些行为成为他们职业的一部分。也有理由可以相信,正是在巫术的这样一些派别里才能培养出一种科学的传统和获得学问的方法。在比较低级的文明当中,巫师就是学者,学者也就是巫师。澳大利亚部落的变形的游吟诗人就既是学者也是巫师。凯尔特文学中的下列人物也是这样:阿麦尔根(Amairgen)、塔利辛(Taliessin)、塔里恩(Talhwian)、盖恩(Gaion)、那些先知、占星家、天文学家和物理学家,他们关于自然的知识和规律都来自于女巫西里德温(Ceridwen)的大锅炉当中。

虽然我们感觉自己已经跟巫术相去甚远了,但其实我们仍然跟它有

千丝万缕的联系。我们熟悉的关于好运和厄运、关于以太的观念都跟巫术观念本身有关。技术、科学,乃至我们推理的指导性原则都不能完全摆脱它们最初的色斑。

献祭的性质与功能

昂利·于贝尔 马塞尔·莫斯 著

梁永佳 赵丙祥 译

赵丙祥 校

导 论

我们这项工作的目的是要确定献祭的性质和社会功能。如果没有泰勒、罗伯逊·史密斯和弗雷泽早已准备了研究的方式,这项任务就是过于冒失了。我们清楚地知道在哪些方面受益于他们。但其他研究也使我们有可能提出与他们不同的理论,这种理论在我们看来更具综合性。不止如此,我们仅将其作为一种临时假说而提出:因为题目既大,又复杂,将来的新资料必然会促使我们修改当前的观念。但是,对我们来说,将此时的想法表达出来,有助于让我们理顺诸端事实,并将之加以总体的关照。

“礼物献祭”、“食物献祭”和“契约献祭”的流行的和古老的观念史,以及这些观念如何影响仪式的研究,并不能阻碍我们,虽然这些研究也是饶有趣味的。献祭的理论如同宗教一样古老,但具有科学性质的研究,我们必须在近期才能找到。将这些理论精致化的荣誉必须归功于人类学学派,特别是这个学派的英国代表。

泰勒¹ 在同时受到巴斯蒂安、斯宾塞和达尔文的影响,并在比较了来自不同种族和文明的事实之后,提出了献祭形式的起源。根据这位作者的看法,献祭最初是由原始人献给他必须讨好的超自然存在的礼物。由此,当神明变得越来越伟大,并越来越远离人类时,继续将这种礼物传递给他们的必要性就导致产生了献祭仪式,目的在于确保这样精圣化的物品能够到达这些精神存在的手中。礼物必然伴随着崇敬,在其中,皈依者

不再表达任何得到回报的希望。从这里,从献祭到成为放弃与断念只有一步之遥;因而,在进化的过程中,仪式从原始人对祭品的制作一直延续到原始人自身的献祭。但如果这种理论准确地描述了该现象的道德发展的各个阶段,它仍然没有说明它的机制。在总体上,它只不过是准确的语言复制了古老而流行的观念。毫无疑问,它本身包含着某种历史的真理基础。可以肯定,在通常情况下,并且在某种程度上,献祭是赋予皈依者以对其神明之权利的礼物²。礼物的目的也在于奉养神明。但注意到这一事实是很不够的,我们必须对它作出解释。

罗伯逊·史密斯³是第一个真正试图对献祭作出合理解释的人。他受到了新近发现的图腾制度的启发⁴。正如图腾氏族的组织在他看来解释了阿拉伯和闪米特氏族⁵一样,他在图腾崇拜的行为中看到了献祭的根本起源。在图腾制度中,图腾或神明是与它的皈依者密切相关的,他们有着同样的血和肉;仪式的目的是要维持和保障赋予它们生命的生活和将它们维系在一起的社会(association)。如果有必要的话,它就会重建他们的统一性。“血约”和“飧食”(communion)就是想达到这个结果的最简单的手段。在罗伯逊·史密斯看来,献祭与这些实践分不开的。依据他的意见,正是在进餐当中,皈依者通过吃下图腾并将之同化到自己体内,也将自己同化于图腾,并且在自己中间相互结盟或与图腾结盟。献祭屠杀没有其他的目的,它唯一的目的只在于可以将神圣的、由此也是禁止的动物吞咽下去。从飧食献祭,罗伯逊·史密斯推导出了献祭即 piaculum 或礼物祭或荣誉礼物的赎罪或和解形式。在他的观念中,赎罪只是重建破裂的契约;图腾献祭具有赎罪仪式的所有效果。不止如此,他在所有献祭中都发现了这种效力(virtue),即使在图腾制度完全消失以后也是如此。

为什么最初在皈依者中间分发和吃掉的牺牲,一般都要在 *piaculum* 中被完全毁坏掉,这仍然没有得到解释。这是因为,一旦古老的图腾在游牧民族的宗教中被家畜取代,当环境变得恶劣时,它们只会偶尔出现在献祭中。随后,它们因过于神圣而严禁世俗之人接触:只有祭司才能吃它们,或干脆毁掉。在这种情况下,牺牲的极端神圣性最终变成了不洁净性。罗伯逊·史密斯令人赞叹地指出了神圣事物的模棱两可的特性,使他轻易地解释出这种转换究竟是怎样发生的。另一方面,当人与动物的亲缘关系已经不能够再为闪米特族人理解时,人祭就取代了动物祭,因为它至此已成为氏族和神明之间建立直接的血统交换的唯一手段。但是,社会上通过禁止食人来保护个体生命的观念与习俗,又导致了飧食被废止。

然后,平日世俗且可供人食用的家畜,其神圣特征逐渐消失了。神明与其动物形态分离开来。牺牲在离神明空前遥远的同时,就更靠近了畜群的主人即人类。这样,为了解释它的奉献,它就被表达为人类赠给神明的一件礼物。“礼物献祭”就是以这种方式起源的。与此同时,惩罚仪式和献祭仪式的类似性,在这两种仪式中的流血,使得献祭起源的飧食有了一种惩罚的特征,并将它们转变成赎罪献祭。

这些研究一方面与弗雷泽的研究联系在一起,另一方面又与杰文斯(Jevons)的理论联系在一起。这些理论从总体上都是对史密斯学说的神学阐发⁶,只不过在某些方面更为周密。弗雷泽⁷做出了一个重要的推进。史密斯对神明献祭的解释是初步的。弗雷泽没有误解该解释的自然主义特征,却认为它是一种高秩序的 *piaculum*。图腾牺牲和神明具有亲缘关系的古老观念仍然存留下来,为的是解释年度祭:他们纪念并重新搬演了神明作为牺牲的戏剧。弗雷泽认识到在这些被献祭的神明和曼哈德⁸的

邪恶农神之间存在着类似性。他把对农神的仪式谋杀比作图腾献祭。他表明,从献祭和飧食(在其中,人类同化于神明)是怎样发展到农神祭的(在其中,人类为了在农神的年度生命中使自己与神结盟,而必须将神杀死并吃掉)。弗雷泽也确定,老年的神明经常在这种献祭中,并或许因为加在他身上的禁忌,而好似带走了疾病、死亡、罪过,并充当了赎罪牺牲品和替罪羊的角色。但虽然放逐的观念在这些献祭中是支配性的,在飧食中仍可见到赎罪之意。弗雷泽的目的在于补充史密斯的理论而不是对它进行讨论。

这种体系中的重大缺陷在于,它试图将多样的献祭形式统一在一个任意选定的原则之内。首先,图腾制度的普遍性,即整个理论的出发点,只是一种猜测。纯粹形式的图腾制只出现在澳洲和美洲的少数孤立部落中。将它作为所有动物崇拜的基础,就是提出一种也许无用并且无论如何也不可能验证的假说。最重要的,很难发现完全的图腾献祭。弗雷泽本人也承认,图腾牺牲经常都是农神献祭的牺牲。在其他情况下,所谓的图腾只是动物物种的代表,那物种是部落生活的基础,不管它是驯化的物种,还是优先猎取的野兽,或者恰好相反,是特别令人恐惧的野兽。至少,我们需要对其中一些庆典进行细致的描述。但这恰好是现在所缺少的。

但且让我们暂时接受这第一个假说,不管它有多大的问题。证实的过程本身也要接受批评。该学说的症结是史密斯宣称要在飧食和其他类型的献祭之间建立的历史序列和逻辑推理。但此外没有更值得怀疑的了。任何想要对阿拉伯、希伯来和他所研究的其他献祭进行比较年代学的尝试,都将不可避免地带来灾难性的后果。我们只是通过最近的著作才知道了那些最简单的形式。它们的简单性本身可能源于文献的不充分性。无论如何,简单性并不意味着在时间上就更为久远。如果我们把

们自己限制在历史和民族志的资料上,我们会发现,在任何地方,piaculum 都是与飧食并存的。不仅如此,piaculum 这个含混的术语使得史密斯能够用同一标题和术语来描述净化、抚慰和赎罪,而正是这种混乱妨碍他对赎罪祭进行分析。毫无疑问,这些献祭通常伴随着与神明的和解;而祭餐、洒血或涂油会重建契约。对史密斯来说,这些类型的献祭的净化力量就蕴涵在这些飧食仪式本身当中;赎罪的观念因而湮没在飧食的观念中。毫无疑问,他在某些极端的或简化的形式中发现了他并未冒险将之与飧食联系起来的東西,这是一种拔除仪式,一种驱除邪恶精灵的仪式。但在他的观念中,这都是与献祭原理无涉的巫术过程,他以其渊博的学识和才智解释它们何以如此迟缓地进入献祭机制。但这恰好是我们不接受的。这项工作的一个目标就是要表明,放逐一个纯洁或不洁的神圣神灵是献祭的一个原初性组成部分,就像飧食一样原初和不可简化的。如果献祭体系有任何统一性的话,我们必须到其他地方去寻找。

罗伯逊·史密斯的错误首先是一种方法上的错误。他没有分析闪米特仪式体系的最初复杂性,相反,他试图以谱系的方法对事实进行分类,其根据是他认为在它们中间看到的类比行关联。这是英国人类学家共有的一个特征,他们首先关注对于文献资料的收集和分类。对于我们来说,我们并不愿意在轮到我們时进行一种百科全书式的考察,我们既无力完成,而且在他们考察之后将无目的可言。我们试图研究完全典型的事实,我们将特别从梵语经典和《圣经》中搜集这些事实。我们还远没获得有着同样价值的希腊和罗马献祭资料。在对碑铭和作者提供的散见的资料作过比较之后,我们只能确立一个非常混乱的仪式。另一方面,我们能够在《圣经》和印度经典中发现属于一个确定年代的教义的汇集。文献是直接的,由参加者本人用自己的语言、在他们搬演仪式的精神中写下来的,即

使他们并不总是非常清楚地意识到行动的起源和动机。

毫无疑问,当我们试图分离一种制度的简单而基本的形式时,将对近期仪式的考察作为我们的出发点是非常危险的,这些仪式是由神学学者注释的,并可能已经遭到了歪曲。但在这类事实中,所有纯历史性的考察是不会有结果的。文献或被叙述的事实古老性,民族的相对野蛮性和仪式的明显简单性,都是欺骗性的年代学证据。要在沿袭自《伊利亚特》的选集中发现即使一幅原始希腊献祭的画面也是非常冒昧的;它们并不能给我们一种对荷马时代的献祭的清晰观念。我们只能通过文献资料来简单地了解最古老的仪式,这些资料是含混而不完整的,是破碎的和容易误解的残留物,是缺乏准确性的传统。同样,我们也不可能希望只从民族志中获得原始制度的模式。由于仓促的观察会造成总体的歪曲,或者由于我们的语言的准确性而被篡改,民族志者记录的事实只有当与更准确的和更完整的文献进行比较时才是有价值的。

因而,我们在这里并不建议追溯献祭的历史和发生,而如果我们说到优先性,我们是在一种逻辑的意义上而不是在历史的意义上来使用的。为了阐明我们的分析,为了检验我们的结论的一般特征,我们并不会放弃参考经典著作和民族学的权利。但我们不是将我们的研究集中在人为地组合的事实上,我们会在我们将要考察的明确而完整的仪式中发现已经确定的实体和需要引起关注的自然的仪式体系。我们把文献的使用加以如此限制,会较少陷入疏忽或武断的分类。最后,由于两种将成为我们考察中心的宗教是非常不同的(一种导致了一神论,而另一种则导致多神论),我们有望通过对它们的比较得出具有一般意义的结论。⁹

第一章 献祭体系的定义与统一性

在进行下一步研究之前,首先为我们在献祭这个题目下面所指的事实下一个总体的定义,这是很重要的。

“献祭”这个词首先表达了圣化(consecration)的观念,而人们也易于相信,这两种观念是同一的。的确可以肯定,献祭始终意味着一种圣化;在每一种献祭中,一个祭品从一般领域进入宗教领域中;它是被圣化的。但并非所有的圣化都属同一种类型。在某些类型中,效力被限制于被圣化的祭品中,不管是一个人,还是一件物。例如,涂油礼就是这种情况。当一个国王受到圣化时,只有他的宗教人格改变了;除了这一点,其他一切都没有改变。另一方面,在献祭中,圣化延伸到被圣化的物品之外;在这些物品中,它触及到承担仪式开支的有德之人。提供牺牲以为圣化物品皈依者,在操作结束时已经与他在开始的时候完全不一样了。他已经获得了一种在以前所没有的宗教品格,或者已经祛除了他在先前感染的不良品格;他已经将自己提升到一种体面的状态,或者已经脱离了罪恶的状态。两种情况下,他都已经经历了宗教的转变。

我们把献祭的益处所归属的主体或者承当献祭效果的主体称为“祭主”。¹⁰这个主体有时是一个个体¹¹,有时是一个集体¹²——一个家庭,一个氏族,一个部落,一个民族,或一个秘密会社。当它是一个集体时,有可能是由集团来集体地实现祭主的职能,也就是说,它是作为一个身体¹³参加

献祭的;但有时它也会委派它的一个成员作为代表和替身。因而,家庭在一般情况下都是由家长¹⁴来代表的,而社会则由其官员¹⁵来代表。这是一系列代表做法的第一步,在献祭的每个环节,我们都将遇到这种做法。

但是,在有些情况下,献祭圣化的效果并不是直接施加到祭主本人身上,而是施加在与他本人多少直接有关的特定事物身上。在建房过程¹⁶中举行的献祭中,受效果影响的对象是房屋,而它通过这种手段获得的属性将比它的居住者延续更长的时间。在其他情况下,可能是祭主的田地,是他不得不跨越的河流,他宣过的誓言,他缔结的契约,诸如此类。我们把那些为了它们才举行献祭的事物称为献祭对象(objects of sacrifice)。此外,重要的还要注意到,祭主本人也是通过他在献祭中的在场或他在其中的利益或扮演的角色受到影响。献祭行为的范围特别值得在这里注意,因为它产生了双重的效果,一种效果施加在被提供的和被希望如此行动的对象上面,另一种效果施加到希望得到和促成那一效果的有德之人身上。有时候,甚至献祭的唯一用处就是导致这种双重结果。当一个家庭的父亲为其房屋的落成举行献祭时,不仅房屋必须能够容纳他的家人,而且他们也必须要有资格进入房屋。¹⁷

我们看到了献祭中的圣化到底有着怎样的独特特征:圣化物品充当祭主的媒介,或曰承当献祭的实际效果的对象;以及神灵,献祭通常都是呈现给它们的。人与神并不直接发生接触。以这种方式,献祭就与大部分“血约”的事实区分开了,在“血约”中,通过血的交换,人类生命与神灵生命实现了直接的交融。¹⁸我们同样也可以这样说供奉头发的情况。在这里,再一次,献祭主体通过他那被供奉的人格直接与神灵进行沟通。¹⁹毫无疑问,在这些仪式和献祭之间存在着关联;但它们必须与献祭区分开来。

但这第一个特征仍是远远不够的,因为它并不能让我们将献祭与那些行动区分开来,这些行动仍未被充分地定义,我们可以合适地称之为奉献(offerings)。确实,在任何一种奉献中,祭品都同样地介入神和供奉者之间,后者也会受到圣化的影响。但如果说每一次献祭在实际上都是一种供品,那么供品有许多不同的种类。在有时候,圣化的物品仅仅是作为礼拜的奉献品而被呈上的;献祭可以将之分派到对神明的礼拜中,但这并不会由于它转换到宗教领域中这一事实而改变它的性质。那些被带到庙中的新果祭品仍然原封未动并属于祭司。另一方面,在其他情况下,圣化则会毁坏奉献的物品;如果一只动物被供奉到祭坛上,那么,只有当它的喉咙被割断的时候,或者当它被切成碎片时,或者被火烧尽时,简言之,当它被献祭时,才能达到预期的目的。这样毁坏的物品是牺牲。显然,献祭一词必须留给这类供品。我们可以推测,这两类行为的差别依赖于它们不同程度的庄严性和它们的不同效验。在献祭的情况下,被释放的宗教能量要更加强大。从这里面产生了它所导致的毁灭。

在这些情况下,我们必须将任何供品都看作献祭,即使是植物类型的供品,不管供品或它的一部分在什么时候毁坏,尽管用法似乎将献祭这个词限制在仅指那些洒血的献祭。以这种方式来限制名称的意义是武断的。如前所述,圣化的机制在所有情况中都是一样的;因此也没有客观的理由区分它们。因而,希伯来人的素祭(minha)是一种用面粉和糕饼做成的供品²⁰,它们伴随着某些献祭。但这种献祭和所有其他献祭一样,《利未记》并未在它们中间作出区分。²¹也举行了同样的仪式。一部分祭品放在祭坛之火上毁掉,剩下的部分则要由祭司全部或部分地吃掉。在希腊²²,只有蔬菜供品可以献在某些神明的祭坛上;因而,有一些献祭仪式是不涉及到动物供品的。²³奶、酒或其他液体供品也是如此。²⁴在希腊²⁵,它

们也被视为与献祭属同类物品；²⁶有时它们甚至可以取代献祭。²⁷印度人明确地感觉到了这些不同行为的同一性，在这些不同的情况下供奉的物品本身都被认为是同一的。它们都被认为是同样有生命力的，并且也是这样来对待的。因而，在一场被认为具有充分庄严性的献祭中，当谷物被碾碎时，人们向它们乞求不要因为自己受到的伤害而向祭主复仇。当糕饼被放在陶片上烘烤时，人们请求它们不要碎裂；²⁸而当它们被切割时，人们又乞求它们不要伤害祭主和祭司们。当一份牛奶供品被准备好时——所有的印度供品都是用牛奶或奶制品制作成的——它并不是作为没有生命力的东西被供奉的，而是以其液体精华、精力、生殖力提供的奶牛本身。²⁹

这样，我们终于得到了以下的定义：献祭是一种宗教行动，当有德之人完成了圣化牺牲的行动或与他相关的某些目标的圣化行动时，他的状况会因此得到改变。³⁰

为了尽量缩短解释，我们将把那些祭主的人格直接受到献祭影响的献祭称为人格献祭，而把那些对象（不管是真实的还是想象的）直接接受献祭行动的献祭称为对象献祭。

这种定义不仅限制了我们的研究目标，也为我们确定了非常重要的一点：它预先假定了献祭的类的统一性。因而，正如我们在责备史密斯将赎罪献祭简化成粮食献祭的时候时允许自己进行的猜测一样，这并不是要确立献祭体系的最初的和不可化约的多样性。这是因为，它们的统一性虽然是真实的，却并不是他宣称的那种统一性。

但这第一个结果看起来与献祭形式似乎展现出的无穷变异性相互冲突。献祭的场合是数不胜数的，预期的效果也是非常多变的，而结果的多样性意味着手段的多样性。因而，首先是在德国，习俗被用来在一些特定

的类别中对献祭进行分类:例如,我们会说赎罪祭(Sühnopfer)、感恩祭(Dankopfer)或乞求祭(Bittopfer)等。但实际上,这些类别的分野是模糊的,含混的,而且经常是看不到的;在某种程度上,同样的行为可以在所有类别的献祭中看到。我们不会采纳人们通常运用的任何分类方式;在我们看来,它们并不是从系统的考察中形成的。我们打算提出一种同样也会遭到质疑的新分类,为了把握献祭的多样性,我们在这里只满足于从印度典籍中借用一种分类方法。

也许,最有启发意义的是将献祭分成惯常的和临时的。³¹ 临时献祭首先是圣礼祭(samskara),也就是那些与生命中的庄严时刻相伴的献祭。在这些献祭中,有一些是家庭仪式的一部分(这是《家庭礼仪经》中规定的):那些在出生、剪发仪式、受监护人去世、婚礼等场合中举行的献祭。其他献祭是庄严仪式的组成部分:这就是国王的涂油仪式以及授予被认为高于一切的宗教属性与文职属性的献祭。³² 其次,还有还愿祭,其临时性质甚至更为明显。³³ 最后,治疗祭和赎罪祭。至于惯常献祭或(更好地说)定期献祭(nityani),它们是与某些固定的时刻联系在一起的,独立于人们的意志和偶然的环境。这样的有日常献祭,在新月和满月时的献祭,季节性节庆和游牧节庆的献祭,以及年终新果的献祭。所有这些都可以在庄严仪式和家庭仪式中发现,它们的差别是与一种仪式的庄严性和另一种仪式的家庭性质相适应的。

我们已经看到婆罗门会使献祭服务于多少不同的场合。但在同时,他们深切地感到了它们的统一性,并将此作为其理论的基础。虽然庄严仪式的所有经典都遵循着同样的规程:对为了适应不同需要而逐渐分化的基本仪式进行解说。³⁴ 因而,对它们进行注解的《公共礼仪经》和《净行书》是从对整套仪式的一般描述开始的,这些仪式构成了在新月和满月时

的糕饼祭,它根据环境随时改变,不断地使这个图式适应于糕饼献祭在其中出现的所有仪式。因而,糕饼祭组成了季节节庆的基本仪式,其方面既是多样的,又是多变的(向自然界的献祭、净化的献祭、尝新的献祭、等等),也组成了整套还愿祭的基本仪式。³⁵这并不仅仅是解说的手段,还意味着献祭体系的灵活性。让我们考虑庄严的动物祭。我们发现,它是与其他献祭分离的或结合在一起的,在大多数不同的情况下——在自然和植物的周期性节庆中,在诸如建坛之类的临时仪式,或者在其目的在于获得个人拯救的仪式中。³⁶至于苏摩(soma)祭,因为苏摩只适于在春天的献祭,这只能是一种周期性节庆。³⁷但苏摩在被献祭时是出于多种目的,这些目的有时依赖于誓约和场合,有时独立于誓约和场合:在每个春天,在国王的圣化中,为了获得更高的社会地位,为了免遭伤害和获得胜利,为了避免可能的不幸而获得永生。以同样的方式,相反种类的仪式具有同样的意图:内在的原因必定是由婆罗门献祭给恶神因陀罗的绝育母牛也以同样方式献祭给仁慈的天神阿耆尼和苏摩的原因。³⁸

希伯来仪式在仪式的复杂性及其组成要素方面提供了同样富于说服力的例子。《利未记》将所有的献祭简化成四种基本的形式:燔祭('olah)、赎罪祭(hattat)、平安祭(shelamim)、素祭(minha)。³⁹其中两种献祭的名字是非常重要的。赎罪祭是特别用于赎偿所谓 hattat 或 hataah 之罪,但令人遗憾的是,《利未记》中对它的界定非常含混。⁴⁰平安祭⁴¹(LXX θυσια ειρηνικη)是一种飧食祭,一种感恩祭,一种结盟祭,一种缔约祭。至于燔祭和素祭这两个名称,它们纯粹是描述性的。每一种祭法都会使我们想起献祭的特别过程:后者是献出植物牺牲;前者则是供献供物给上帝。⁴²

献祭体系⁴³的这种简化无疑是一种过于专门化,也过于武断的分类

的结果,可以充当一般献祭研究的基础。但在实际上,这四种典型形式并不是(至少不再是)实际的献祭类型,而是抽象的成分的分类,在某一种类中,献祭的一个部分得到了特别的发展;这些成分总要进入更复杂的程式。仪式将庆典分割成各个献祭步骤,导致多种简单或被认为简单的献祭。例如,任命高级祭司⁴⁴的献祭由下列祭法组成:一次 hattat,即赎罪祭;一次‘olah,即牺牲完全燔烧的献祭;和一次以公山羊为献的献祭,即 zebah shelamim,一种飧食祭。妇女在生产后的净身献祭包括一次赎罪祭和燔祭。⁴⁵为净化一个麻风病人的献祭包括与祭司圣化类似的仪式。⁴⁶这样,有两种献祭,一种显然是赎罪性的,另外一种则是飧食性的,它们都以类似的仪式结束。因而,即使这两种不可简化的赎罪和飧食性的观念,与一种神圣属性的沟通和对一种相反属性的排斥,都不能构成献祭分类的一般而严格的基础。我们若试图为其中并无飧食要素窜入的赎罪祭寻找例子,或者为在某些方面并不类似赎罪祭的飧食祭寻找例子,这都可能是徒劳无功的。⁴⁷

我们不仅在复杂的献祭中,甚至在《摩西五经》的基本献祭中都发现了同样的模糊性。zebah shelamim,⁴⁸是一种飧食祭。但牺牲的某些部位——血、脂油或某些内脏——始终是不用的,要毁掉,或者是禁止的。某一条腿则总为祭司所食用。赎罪祭的牺牲要全归祭司;⁴⁹没有祭主,助祭人实现了沟通。在为神庙或祭坛的授职或净化举行的赎罪祭中,牺牲的血被用来涂在门上或墙上。这个仪式使得它们神圣化了。⁵⁰现在,一个同样性质的仪式可以在授职的 zebah shelamim 中发现;而一个非常类似的涂血仪式也施加到亚伦和他的儿子们身上。⁵¹

这些例子表明,在实现目的的行为和似乎完全相反的结果之间存在着密切个关联。在献祭的形式之间存在着连续性。它们都非常多变,也

过于相似,以致不可能将它们分成过于专门的类别。它们在本质上都是同样的,而正是这种本质构成了它们的统一性。它们是一个单一机制的外在表现,我们现在就打算对它加以分解和描述。

第二章 献祭的图式

进 入

显然,我们不能希望在这里勾勒出一一种抽象的献祭图式以适用于所有已知的情况;事实是千变万化的。我们所能做的就是研究特定形式的献祭,它们足够复杂,拥有它们包含的戏剧的所有重要环节,它们也足够清楚,可供进行精确的分析。在我们看来能够最好回答这些状况的献祭是吠陀时代的印度的动物祭。确实,我们还不知道有其他任何献祭能够更好地解释细节。所有的参加者都非常清楚地呈现在他们的进入和退出之时,呈现在搬演的过程中。此外,它是一个没有定形的仪式;它并没有固定的方向,却可以满足不同的目的。因而,没有什么献祭能够更好地满足我们希望开展的研究任务了。出于这种原因,我们将把它作为我们的研究基础,除了从印度或者其他宗教借来的、汇集在它周围的事实。

献祭是一个宗教活动,它只能在宗教氛围当中,只能通过本属宗教的人员来进行。但一般说来,在庆典之前,没有祭主,也没有助祭人、场所、器具或牺牲,会拥有这种特征。献祭的第一个阶段是要将这种特征赋予他们。他们是凡俗的,他们的状况必须被改变。为了完成这一点,必须有仪式引导他们进入神圣的世界,并依照他们随后要扮演的角色的重要性

大小将他们卷入这个世界中。用梵语经典的词语来说,⁵²正是这一步骤构成了“进入献祭”。

(1)祭主。为了研究祭主有效就位的方式,我们先来看一个极端的、几乎反常的例子。它并不属于动物祭的仪式,而是延长了的一般仪式,因此易于观察。这就是 diksha 献祭,即祭主为苏摩献祭所做的准备。⁵³

一旦选出了祭司,一整套象征庆典就开始为祭主做准备。为了使他以一种全新的形式获得重生,这些庆典必须逐渐剥夺他的世俗生命。所有与神接触的人都必须是神圣的;为了能够与神接触,祭主不得成为神本身。⁵⁴为了达到这个目的,要给他盖一个特殊的小棚屋,严密地封闭起来,因为 dikshita 是一个神,而诸神的世界与人类的世界是分离的。⁵⁵他要断发剪爪,⁵⁶但要依照诸神的样式——也就是说,与人类通常的样式正好相反。⁵⁷在沐浴净身之后,⁵⁸他换上一身簇新的麻衣,⁵⁹这表明他已经开始了一种新的生活。然后,在经过各种不同的涂油仪式之后,⁶⁰他穿上黑羊皮。⁶¹这是庄严的时刻,新的生命就进入他的体内。他成为一个婴儿。他的头被纱罩住,还要握起拳头,⁶²就像婴儿在母腹内握着拳头一样。他要绕火塘转圈,就像婴儿在子宫内蠕动一样。直到举行进入苏摩的盛大典礼之前,他一直停留在这种状态中。⁶³然后,他要松开拳头,拿下头上的面纱,出生为神圣的生命,他成了一个神。

一旦他的神圣属性被公之于众,⁶⁴他也就获得了神的权利与义务,或至少是神圣人物的权利与义务。他不能接触不洁种姓的人,也不能接触女人;他不能回答那些向他询问的人;他不能被人接触。⁶⁵作为一个神,他被免除了所有的献祭。他只能吃牛奶,那是斋戒用的食物。而这种生存状态要一直持续好几个月,直到他的身体已经变得半透明为止。然后,当他以前的身体似乎已经献出,⁶⁶并达到最高的神经兴奋程度,他就可以献

祭,庆典亦可开始了。

确实,核心庆典所必需的这种复杂而冗长的进入仪式只不过是一种极端的情况。它也能够一般在动物献祭的预备仪式中看到得出来,尽管层次较低。在这种情况下,祭主没有必要具备神性(divine),但他仍然必须是神圣的(sacred)。出于这个原因,他也要剃发、沐浴、禁欲、禁食、守夜,等等。⁶⁷而即使由相关的祷文和婆罗门注释对这些更简单的仪式进行解释,也表明了它们的意图。我们在《百道梵书》的开篇读到,“[祭主]净口……若在此前,其人不适于献祭……因为水是洁净的。他在水中成为洁净的……他从人界进入神界。”⁶⁸

这些仪式并不是印度所独有的:闪米特、希腊和罗马也提供了这方面的例子。要紧的是,那些可以纳入献祭的人,必须与神建立某种关系。⁶⁹因而,外乡人一般都被排除在外,⁷⁰弄臣和奴隶更是如此,⁷¹而女人通常也是这样。⁷²此外,暂时的纯净也是必需的。⁷³诸神的降临对那些不洁的人是可怕的;⁷⁴当耶和華要在西奈山现身时,人们都要洗衣服和禁欲。⁷⁵同样,在献祭之前要有一个大致较长的净化阶段。⁷⁶这主要包括洒净水和沐浴。⁷⁷在有些时候,祭主必须斋戒⁷⁸和自洁。⁷⁹他必须穿上干净的衣服,⁸⁰甚至特殊的衣服,⁸¹这给了他第一个神圣属性。罗马仪式一般也都规定戴面纱,这是分离的标志,也是圣化的标志。⁸²祭主头上戴的冠冕,在祛除邪恶精灵的时候,标志着他已经拥有了神圣的属性。⁸³有时候,祭主要通过剃掉头发和眉毛来完成身体预备仪式。⁸⁴所有这些净化⁸⁵、沐浴和圣化都为凡俗的参加者安排了神圣的行动,从他的身体中消除他的世俗本性中的不洁净性质,将他与普通生活隔离开来,并将他逐步引入诸神的神圣世界之中。

(2)助祭人。在一些献祭中,除了祭主和牺牲之外,没有其他的参加

者。但一般来说,人们并不会冒险单独地直接和接近神圣事物;它们是过于崇高而庄重的事物。必须有一个中介者,或者至少有一个引导者,⁸⁶这就是祭司。由于更熟悉诸神的世界,他通过先前的圣化而部分卷入其中,⁸⁷他能够比普通人更接近它,也更少恐惧感,普通人可能会被未知的污浊所沾染。同时,他使祭主犯下致命的过失。有时,世俗之人甚至可能被排除在圣所和献祭之外。⁸⁸在这种情况下,一方面,祭司成为祭主的受托者,⁸⁹他共有祭主的状况,也承当他的罪过。⁹⁰但另一方面,他也被打上了神性的印记。⁹¹他拥有神明的名字⁹²、头衔⁹³或袍子。⁹⁴他是神的使者,甚至是神的化身,⁹⁵至少也是神的亲信。他是献祭中圣化的可见代理。简言之,他站在神圣世界和凡俗世界的门槛上,并同时体现着这两个世界。它们通过他彼此联系在一起。

因为他的宗教属性,可以想见他至少可以无须任何预先的初入礼而进入献祭。这就是发生在印度的实际情形。婆罗门以几乎完全神性的特征出现。因之他不必专门经过圣化,除非是在非同寻常的场合⁹⁶——即要求助祭人与祭主都事先准备的那些仪式。这与我们已经描述的普通人的准备之间的区别在于,它一般不太复杂。由于祭司天然地更靠近神圣世界,所以简单的程序足以使他完全进入神圣世界。

在希伯来人当中,尽管祭司是一种委任的圣职,但是他仍须额外谨慎,以便可以献祭。他在进入圣所之前必须盥洗。⁹⁷庆典之前他必须禁酒及发酵饮品。⁹⁸他要穿上麻袍,⁹⁹献祭后要立即脱下。¹⁰⁰他要將麻袍置于圣化之处,因其已成为神圣的可畏之物,凡人接触将有危险。¹⁰¹他与神明的交接——尽管他已习以为常——会使他永远处于超自然死亡的威胁之下,¹⁰²这曾害死过亚伦的两个儿子,¹⁰³以利的儿子¹⁰⁴以及白多司(Baithos)家族的祭司,¹⁰⁵通过增加他个人的神圣性,¹⁰⁶接近圣所困难变得容易,

他也保全了自己。

但是他并非完全为了自己而圣化：他也是以他所扮演的个人或社会的名义这么做。因为他不仅自己涉险，也使他代表的那些人涉险，所以他有责任加倍小心。这在赎罪节(Great Pardon)上尤其明显。¹⁰⁷实际上，大祭司在那一天代表着全体以色列人民。他为自己的和以色列人祈求宽恕——用牛犊为自己和家人，用两只山羊为以色列。¹⁰⁸只有这场赎罪过后，并点燃了香支，他才能穿过至圣所(Holy of Holies)的幔帐，¹⁰⁹看到云端的上帝。如此重大的任务要求非常特别的准备，包括赋予祭司准神性的身份。如果允许的话，该仪式颇似上面讨论的 diksha 仪式。盛宴之前七日，大祭司就得与自己的家庭隔离，¹¹⁰呆在 paredri(估价官)的地窖里。¹¹¹如同印度教的祭主，他是所有人关注的对象。此前之夜，老人围他而坐，对他诵读《圣经》中有关赎罪日仪式的规定，让他吃一点东西。然后，他被引入一间特别的房间，¹¹²他被命以不可更改仪式任何一处，并被留在房间里。“然后，他与他们洒泪而别。”¹¹³整个夜晚他必须保持清醒，¹¹⁴因为睡眠可能让他不经意地沾染污秽。¹¹⁵可见，针对祭司的整个仪式都趋向同一目的：给予大祭司以非同寻常的神圣性，¹¹⁶使他得以接近藏于宝座之后的上帝，并担负将重压在头上的罪孽。

(3)场所、工具。献祭本身的开始，单凭祭主与祭主被圣化是不够的，献祭不能在任何时间和任何地点发生。因为并非任何时辰或任何日子都是献祭的吉时吉日，有的时间必须被排除。例如在亚述，一个月的第7日、第14日、第21日不可献祭。¹¹⁷根据庆典的性质与目的，庆典的时辰各不相同。有时必须在白昼供献，¹¹⁸有时则应在傍晚或深夜。¹¹⁹

庆典的地点本身也必须神圣：出了神圣场所，牺牲只算屠宰。¹²⁰当献祭在神庙¹²¹或者神圣场所举行，预先的圣化就没有必要，或者大大缩短。

这就是摩西五书的仪式中规定的希伯来献祭。它在上帝选定的一个单独的神圣场所进行圣化，¹²² 并因神明¹²³ 的在场而神圣。¹²⁴ 因此，流传到我们手里的文本没有规定要在献祭之前反复对场所进行洗涤。然而，神庙和圣所的纯净与圣洁必须时时维护；每日献祭¹²⁵ 与年度赎罪典礼可以满足这个需要。¹²⁶

印度教没有神庙。每个人都可以自行选择地点进行献祭。¹²⁷ 但是这个地点必须事先用仪式加以圣化，其中最重要的仪式就燃火。¹²⁸ 我们不会详细描述。构成该仪式的复杂典礼的目的，在于点燃的火焰中只有纯粹的、已经圣化给阿耆尼¹²⁹ 的东西。其中一种火要靠摩擦得来，这种火焰才是崭新的。¹³⁰ 这些情形下存在一种魔法力量，可以拒斥恶灵、毒咒、魍魉。火焰可以屠魔。¹³¹ 而且它意味着更多：它就是神，是阿耆尼的完全形态。¹³² 同样，根据某些圣经传说，献祭之火只可能是上帝本身，它享用了牺牲，说得准确点，火焰标志着将牺牲置入火中的圣化仪式。¹³³ 在印度献祭之火中的神圣之物就这样转移到献祭的地点并将其圣化。¹³⁴ 这种场所为一处较大的方形空间，被称为 vihara。¹³⁵

在这个地方还存在另一个空间 vedi，其神圣特征更加突出。它就是祭坛本身。Vedi 比火焰更处于核心位置。的确，这里的火焰与其他多数崇拜不同，并不是置于祭坛之上，而是处于祭坛周围。¹³⁶ vedi 的边界要在地上细心地划出；¹³⁷ 做的时候要拿一柄铲子——在某些情况下，要用魔法木剑——轻轻接触地面，并念道：“斩杀邪恶。”¹³⁸ 这样就破除了所有不洁；划出魔法之圈，将现场圣化。在划定的边界以内，挖开土地并加以平整；这样形成的坑洞即为祭坛。赎罪性和洁净性的洗沐之后，坑洞的底部被覆以不同的草皮。献祭针对的神明正是坐在这块草皮之上；他们在那里参加庆典，虽不可见却的确在场。¹³⁹

我们不拟细致地描述各种物件¹⁴⁰在经过特别或精心地清洁之后,如何用在祭坛之上。¹⁴¹但是其中一个非常值得一提,因为它的确构成了祭坛的一部分。¹⁴²这就是 yupa, 绑缚动物的祭柱。它不是一段粗糙的木头,而是一棵从砍下之时就具备了神圣性质的树木,¹⁴³涂油与洒酒更加强了它的神性。¹⁴⁴它也占据着重要的位置,因为那里也是牺牲的立足之所,牺牲乃是参加庆典的所有可见角色中最重要的一个。¹⁴⁵因此,《净行书》将其表现为一个所有在献祭中起作用的力量的汇集点。这根细细的树干,让人想起众神升入天堂的动作;¹⁴⁶通过它的上端,它赋予天界以力量;通过中间部分,它给予空气以力量;通过下面部分,它给予大地以力量。¹⁴⁷但是同时,它还代表了祭主。¹⁴⁸当它涂油时,当它固定时,被加强的是祭主。¹⁴⁹在它上面有着比在祭司身上更明显的沟通、更明显的众神与祭主的结合,在牺牲身上将体现得更明显。¹⁵⁰

现在场景已经布置停当。演员也做好准备。牺牲入场将标志戏剧的开始。但是在介绍牺牲之前,我们必须指出献祭的一个基本特征:它必须具备完美的连续性。从献祭开始的一刻起,¹⁵¹它必须持续到终点,不得停顿且合乎仪式秩序。构成献祭的所有操作都必须彼此衔接不可中断。力量一旦发生作用,如果不能按照预定的方式加以引导,就将脱离祭主和祭司的掌握并以可怕的方式作用到他们身上。¹⁵²这种外在的仪式连续性仍然不够。¹⁵³在祭主和助祭人的心目中,必须存在同样的信念,相信神、牺牲,以及祈愿的应验。¹⁵⁴他们必须坚定不移地相信献祭会自动产生的结果。简言之,一个宗教行动必须伴随一种心灵的宗教框架:表里必须如一。¹⁵⁵我们看到,从最外表看,献祭如何需要“信”(credo, 雪然达[shrad-dha]甚至在哲学上都等同于“信”),行动如何包含了信仰。¹⁵⁶

牺 牲

我们前面讲过,在印度仪式中,建立祭坛要在地上划一个魔法圈。实际上我们刚才探讨的所有运作都有着共同的目的。它们都要找到一系列围绕神圣地带的同心魔法圈。在外圈站着祭主,然后是祭司、祭坛、祭柱。在周边,站着普通人,献祭就是以他们的名义举行的,宗教气氛微弱。空间越小气氛越浓。献祭地点的整个活动也就围绕着一个主题展开。一切都交汇在将要出现的牺牲之上。万事俱备,只欠牺牲。

有时,牺牲仅凭它的出生而被圣化:它所属的物种通过特别的联系而与神明同类。¹⁵⁷ 由于牺牲因此而具备的神性特征,它就无需专门为此场合再获取一次神性了。但是,更常见的是为了给予它注定的角色所必需的宗教状态,而必须举行固定的仪式。在某些很久以前就存在的情形中,这些仪式在牺牲被带到献祭场所之前就已举行。¹⁵⁸ 但是经常到那时,它仍不具备任何神圣性质,它只是处于一种可以使它合适被圣化的状态之中,它必须没有伤残、病症或者缺陷。¹⁵⁹ 它必须具备某种颜色,¹⁶⁰ 年龄、性别,视其目的而定。¹⁶¹ 但为了将这种一般性能付诸实际,为了将其饲养到所需的宗教程度,牺牲必须经历一整套仪式。

在某些国家,它要披红挂绿,¹⁶² 染上颜色或涂白,像罗马的白牛祭(bos cretatus),角要镀金,¹⁶³ 戴上冠冕,缠上丝带。¹⁶⁴ 这些装饰赋予它宗教特征。有时,它的穿戴甚至让它更接近主持献祭的神明:在现已所知不多的农业献祭中,穿戴就具备了这种目的。¹⁶⁵ 它的半圣化状态也可以通过另一种方式获得。在墨西哥¹⁶⁶ 和罗德岛¹⁶⁷,牺牲要被灌醉。这种迷醉表示附体。神灵已经充斥了牺牲。

但是印度仪式可以让我们更近距离地观察牺牲一步步获得神性的整个过程。它被沐浴之后,¹⁶⁸带进献祭场所,举行各种洒酒礼。¹⁶⁹然后,向它施以各种赞词,再将它安抚到安静状态。¹⁷⁰与此同时,请出掌管动物的神明,请求他同意把他的财产用作牺牲。¹⁷¹这些谨行、告慰、抬举有着双重目的。首先,它们认可牺牲的神圣特征:通过被称为“嘉畜”,称为神之财产,它获得这种特征。但最重要的,它必须被说服愿意为了人的福祉被和平地献祭,而不会在死后报复。这些极为常见的用途,¹⁷²如前所述,不能代表被献祭的动物总是以前的图腾动物。答案颇为明显,在牺牲的身体里面有一种精灵要被释放,这正是献祭的目的。因此,这个精灵必须要得到安抚,否则它一旦释放可能很危险;因此才要预先向它致歉。

然后就要把牺牲绑缚在祭柱之上。此时,牺牲所获得的神圣特征已经非常强烈,婆罗门已经不能再接触它,祭主自己也不敢接近它。必须受邀才可接近,并需祭司对他施加特别的动作。¹⁷³然而,为了能将已然炽烈的宗教热情推向高潮,仍然需要三个仪式:给牺牲喂水,¹⁷⁴因为水具神性;它的身体要被从上到下从前到后清洗一遍。¹⁷⁵然后,在它的头、肩隆、两肩、臀部、两角之间,都要涂上溶化的黄油。这种涂油类似希伯来献祭中的涂油,类似罗马典礼中的 *mola salsa*,类似希腊仪式中旁观者向动物扔 *ούλα*(大麦粒)。¹⁷⁶同样,几乎所有地方的洒酒动作也类似于我们刚刚谈到的洒酒。其目的在于使牺牲更洁净。最后,当这些洗沐和涂油结束之后,就到了吠陀仪式的最后阶段了。牺牲将被圈入最后的魔力圈,比所有圈子都更小更具神性。祭司从众神之火中,拿出一段燃柴,握着它绕着牺牲转三圈。这种绕圈动作发生在所有印度的牺牲之上,有的有火有的没有火。这表示阿耆尼神绕着动物,将其圣化并隔离。¹⁷⁷

然后,即使在牺牲不断向内进入众神世界的时候,它仍与人类保持着

联系。在我们此处讨论的宗教中,确保这种关系的手段是巫术与宗教的感应观。有时会表现为一种直接而自然的方式:儿子代表父亲献祭等。¹⁷⁸一般地,因为祭主总是要亲自承担费用,这个事实本身的效力就或多或少地实现了代表。¹⁷⁹但是在其他情形下,牺牲与祭主的联系是通过祭主(有时为祭司)和牺牲的身体接触而实现的。在闪米特仪式中,这种接触要求把手放上去,其他情况的仪式也与此相似。¹⁸⁰通过这种接触已经代表神明的牺牲,也代表祭主。的确,说它代表祭主还不够:它与他合而为一。两种人格融合在一起。至少在印度仪式中,这种认同非常安全,甚至从那时起,牺牲的未来命运,它将要面临的死亡,都会反过来影响到祭主。因此后者会处于一种模棱两可的境地。他需要触摸牺牲以使他与它合一,然而他也害怕如此,因为这么做会让他冒上分享它命运的危险。仪式采取中间路线解决这个困难。祭主只通过祭司接触牺牲,祭司则只通过献祭专用的一种工具接触牺牲。¹⁸¹这个将神圣与凡俗牵扯到一起的过程,即我们从献祭各种成分逐渐看到的这个过程,就这样在牺牲身上完成了。

现在我们来到庆典的最高潮。献祭的所有成分现在都具备了;它们最后一次互相接触。但是最高行动仍未进行。¹⁸²牺牲已经被净化到极致。但是它内部的精灵、它包含的神性,仍旧幽禁在它的躯壳之中,并通过它与凡俗世界保持着最后的联系。死亡将释放精灵,并使圣化一锤定音,不可逆转。这是一个庄严的时刻。

现在要发生的是一种罪孽,一种渎神行为。因此,当牺牲被带到宰杀之处时,有的仪式要求施加洒酒和赎罪仪式。¹⁸³要为将采取的行动找出借口,死亡的动物将被哀悼,¹⁸⁴为它流下的泪如同为失去亲人而流下的泪。它倒下之前,人们都要请求它的原谅,要对它所属的物种的其他成员加以安抚,好像它们同属一个巨大的家族,还要恳求它们不要因这个成员的遭

遇而施加报复。¹⁸⁵在这种观念的影响下,¹⁸⁶宰杀牺牲的人可能被惩以笞刑¹⁸⁷或遭到放逐。在雅典的波菲尼亚献祭中,祭司要扔掉斧子逃跑。所有参加献祭的人都要集合在市政厅,互相推诿责任。最后,屠刀受到谴责并被投入大海。¹⁸⁸助祭人在献祭后必须经历净化仪式,颇似给罪犯赎罪。¹⁸⁹

因此,一旦动物被按照预定位置放好,指向预定方向时,¹⁹⁰所有人就都没有动静。在印度,祭司们背对牺牲。祭主、主祭和祭司也转过身,¹⁹¹口念安抚经文,¹⁹²什么都听不到,只听得到祭司向祭主发出的简单口令。后者于是勒紧套在动物脖颈上的绳子。¹⁹³“安静它的呼吸。”¹⁹⁴这里用了这样的委婉语。牺牲死去,精灵出窍。

宰杀的仪式极为多样。但每个宗教都强调必须严格按照规程。一般地说,妄加篡改属于致命的异端,将被处以革教和极刑。¹⁹⁵这是因为宰杀之举释放出一种模棱两可的力量——或曰一种盲目的力量,它是一种力量这一事实本身就令人生畏。因为它必须受到限制、引导和驯化;仪式的目的就在于此。多数情况下,牺牲的颈背或者脖颈本身要被切断。¹⁹⁶投石在犹太人当中是一种古老仪式,现已不再施行,除非是执行死刑。它在希腊也不再实行,除非在某些节日上做做样子。¹⁹⁷在其他地方,牺牲可被敲昏¹⁹⁸或吊死。¹⁹⁹这个动作太过重大,所以不能带有过多的预先警示。在多数情况下人们希望死亡能够骤至,牺牲由现世生命进入神性生命的过程要快,这才不会让邪力有时间破坏献祭。如果动物的惨叫被视为凶兆,则要想办法制止或防范。²⁰⁰经常为了避免圣化之后出现任何差错,还要设法控制圣化之血的溢流。²⁰¹会采取手段让血流到指定的地方,²⁰²或安排好不让一滴血流失。²⁰³有时这些准备被认为没有必要。在阿卡迪亚的梅斯德里翁,仪式规定牺牲要撕成碎片。²⁰⁴延长它的痛苦也可能带来好处,²⁰⁵慢

死同立死一样,可以减轻助祭人的责任。如前所述,仪式在开脱罪责方面非常在行。献祭面粉或者糕饼的仪式要比献祭动物则简单得多,只是将祭品完全或者部分投入火中。

通过这种毁坏动作,献祭基本完成了。牺牲决定性地被隔离出凡俗世界;它在语源学意义上,被圣化(consecrated)、被献祭(sacrificed),很多语言用神化(sanctification)一词表示这种状态得到来。牺牲改变了它的性质,就像得莫丰、阿喀琉斯、白百罗王子那样,分别被墨忒耳、西蒂斯、以西斯用火烧掉了他们的人的属性。²⁰⁶ 牺牲的死亡就像凤凰浴火;²⁰⁷ 获得神圣的重生。但是在那时刻出现的现象还有另一个面目。如果一方面,精灵被释放,如果它已经完全穿过“幔帐”进入众神之界,那么另一方面,牺牲的尸体仍可见到,实实在在。而且,它通过圣化的事实,已经充满了神圣的力量,将其排出在凡俗世界之外。简言之,被献祭的牺牲好像死人,其精灵仍同时居于彼岸世界与尸体之内。因此它的遗体要得到宗教尊敬²⁰⁸;要得到荣耀。宰杀因此留下了一个神圣的东西,我们现在看到,正是它产生了献祭的有用效果。出于这个目的,它被加以双重对待。牺牲的残留物被完全认定为神圣的属性,或完全认定为凡俗世界的属性,或两者兼有。

神圣世界的属性,不管属于保护之神还是有害之灵,都是通过不同的过程带来的。其中一个是将牺牲的尸体的某些部分与神明的祭坛接触,或与特别供献给它的某些物品接触。在希伯来为赎罪日(Yom Kippur)举行的赎罪祭中,按《利未记》第四章开头的描述²⁰⁹,助祭人要将手指浸入呈给他的血中。他在耶和華面前涂血七次,涂在幔帐上,并涂在圣所内甜香祭坛的角上,²¹⁰剩下的要洒在入口处燔祭的祭坛脚下。在普通的赎罪祭中,祭司将血涂在燔祭祭坛的角上。²¹¹ 燔祭和平安祭牺牲之血就简单地

洒在祭坛的脚下。²¹²在别的地方,要在圣石或神的脸上抹血。²¹³在希腊的水神献祭中,血可以流入水中,²¹⁴或者被收集到杯盅之内洒如大海。²¹⁵如果牺牲是被剥皮的,则可能要给偶像套上这张皮。²¹⁶如果一个被献祭的是一只神圣动物,那么不管以什么形式,都要对偶像举行这个仪式。²¹⁷在任何情况下,被杀的牺牲都要像圣化之前那样被供献。²¹⁸在燔祭中,助手将牺牲切碎之后,把它连同头颅一起捧到主祭祭司面前,再由主祭祭司将其放在祭坛之上。²¹⁹在平安祭的仪式中,供献的部分被冠以重要的名字: *terumah*, 祈请的供献; *tenuphah*, “摆出”的供献。²²⁰

另一个方法是焚化。在所有希伯来献祭中,血完全要以同样的方式流淌出来,²²¹ 肥脂与内脏则在祭坛上焚烧。²²² 这样圣化的部分将以好闻的气味到达神那里,神也就将圣化落实到人。²²³ 当神介入献祭时,他被认为是物质上即在实际上享用了胙肉:它是“他的肉”。²²⁴ 《荷马史诗》告诉我们,众神就端坐于祭奠之上。²²⁵ 专为神烹饪的肉²²⁶ 被供献给他,摆在他面前,供神享用。在《圣经》中,也多处提到圣火喷发,享用摆在祭坛上的胙肉。²²⁷

经过初步的焚毁,剩下的胙肉要被取走。祭司取他自己的一份。²²⁸ 祭司这一份仍被视为具有神性。《摩西五经》的作者关心赎罪祭中的牺牲是烧掉还是被祭司食用;根据《利未记》²²⁹,摩西和亚伦之子在这一点上有分歧。显然,两个仪式有着共同的意思。²³⁰ 同样,在罗马赎罪仪式中,祭司要吃掉胙肉。²³¹ 在 *zebah shelamim* 仪式中,祭司尤其要从敬献给耶和华的那些部分——肩膀和胸脯中留出自己的那一份肉²³²,即 *tenuphah* 和 *terumah*。祭司保留的部分只能由其家庭在神圣地点食用。²³³ 希腊文本颇为精确地记录了留给助祭人的牺牲和供品的部分。²³⁴ 的确有时候,仪式好像没有明确规定;祭司仍会把他们的肉拿回家,用牺牲的皮换钱,颇有外

快的味道。但是,有理由相信,包括这种情况在内,祭司属于神的代理、代表、副手。应此,巴克斯的门徒在被附体的时候,会将牺牲撕成碎片吞掉。²³⁵或许我们也应该留给国王²³⁶或者神圣家族²³⁷的部分视为类似留给祭司的部分。

祭司的焚烧和食用的目的,在于完全消除被销毁或食用的动物肢体的世俗环境。就像牺牲的精灵已经通过献祭释放出来一样,肢体也以这种方式走向神圣世界。在某些情况下,整个尸体而不仅仅是某些肢体都要被破坏和消灭。在希伯来的燔祭和希腊的焚祭中,²³⁸牺牲要在祭坛上或圣所中完全烧光,任何部分都不能拿走。祭司清洗牺牲的内脏和四肢之后,将其投入火中烧掉。²³⁹献祭有时称 Kalil,意思就是“完全”。²⁴⁰

在完全销毁的情况下,有些牺牲具备特殊的特征。牺牲的丧命和它的身体的毁灭在一个行动中完成。它不是被先杀死然后烧掉;一切都是一下子完成的。这是一蹴而就式的献祭。不论动物被推入深渊,还是从集镇塔楼或神庙屋顶上²⁴¹扔下,都在行动上实现了残忍的隔离,这是圣化的标志。²⁴²此类献祭经常是献给恶魔或邪灵的。因为它们传播邪恶,所以有必要将它们赶走,与现实隔离开。无疑,该操作不是没有敬献的观念,模糊地想象牺牲的精灵带着它具有的恶力离去,回到恶力所在的世界;因此赎罪日的山羊要敬献给阿泽尔,²⁴³但根本就是要把它除掉,把它赶走。因此在有的情形下,它被赶走而不是被杀死。在莱卡迪亚岛,牺牲逃掉是预料之中的,但实际上是将其放逐。²⁴⁴在朱迪亚的净化麻风病的献祭中,²⁴⁵鸟在献祭场被释放,在 βουλιμος 的献祭中,²⁴⁶鸟被驱赶出房子,赶出雅典城。尽管存在差异,但是这种现象也出现在耶路撒冷的燔祭祭坛之上,在那里,牺牲在耶和華面前完全消失在浓烟之中。在两种情况下,牺牲都被隔离并完全消失,尽管两种牺牲去的是不同的宗教世界。

然而,如果牺牲的遗骸没有全部敬献给众神或恶灵,它们就用来与祭主或祭物中因献祭而激起的宗教特质进行沟通。我们将要描述的操作,类似我们曾看到的庆典开始的内容。我们当时注意到,祭主如何通过用手触摸的方式,将他自己的人格分给牺牲。现在则是牺牲或者它的遗骸将它因献祭行为获得的新资质传递给祭主。这种沟通可以仅仅通过祝福产生效果。²⁴⁷但是一般情况下会发生更多的物化仪式:例如,洒血²⁴⁸、穿上牺牲的皮²⁴⁹、涂肥脂²⁵⁰、接触牺牲的焚灰²⁵¹。有时动物被一分为二,祭主走到中间。²⁵²但是最为完美的沟通是交给祭主牺牲的一部分,让他吃掉。²⁵³他吃掉它的一部分,就将自己融入了整个牺牲的特性之中。而且,正如存在神烧掉一切的情况,也存在祭主得到全部供品的情况。²⁵⁴

然而,他享用胙肉的权利受到仪式的限制。²⁵⁵常见的是,他必须在规定时间内吃完。《利未记》要求还愿祭(neder)的剩余物和所谓 nedabah(自愿圣化)的剩余物必须在典礼的第二天吃完。如果第三天还有剩余则必须烧掉;吃的人也因此犯下严重的罪过。²⁵⁶牺牲一般要在献祭当天吃掉;²⁵⁷晚上吃的时候,留到第二天早晨:逾越节的献祭就是如此。²⁵⁸在希腊,也存在类似的限制,例如,在福基斯的莫尼亚,向冥神的 $\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\acute{\varsigma}\ \mu\epsilon\iota\lambda\iota\chi\tau\omicron\iota\varsigma$ 祭就是如此。²⁵⁹而且,献祭餐只能在圣所附近进行。²⁶⁰这是为了防止已圣化了的牺牲的残留物接触凡俗之物。宗教保卫神圣物品的神性,同时保护凡人不受攻击。祭主尽管凡俗,但是圣化使他处于一个可以接触和食用牺牲的地位,不会因此遇到危险。但是他的圣化只能持续一段时间;然后其神性就会消失,这就是为什么剩余物必须在限定的时间内吃掉的原因。如果没有吃掉的部分未能被销毁,那么至少要锁起来加以看护。²⁶¹即使是既不能毁灭也没有用处的焚灰,也不能随便丢弃。它们要放在特别的地点,用宗教禁忌保护起来。²⁶²

印度献祭的研究,即我们已经中断的描述,展现了此类做法的全部过程——这是个罕见的例子——它既涉及了向神的敬献,也涉及了与祭主的沟通。

在牺牲被窒息致死之后,要马上举行特别的仪式保证它的献祭纯洁性。一位祭司将倒在地上的尸体拖到祭主的妻子那里(她一直在场);²⁶³尸体要反复洗涤,她以净化之水²⁶⁴喷到动物的各处孔窍让它“喝”。完成之后,就开始分割尸体了。第一刀会流血,可以让血流掉,那是分给恶灵的:“尔乃恶鬼(rakshas)之享。”²⁶⁵

然后就是将牺牲的重要部位献给神的典礼了:该部位称 vāpa——用医学术语说,就是腹囊。²⁶⁶切它的时候要很敏捷,而且有各种预先准备动作和赎罪动作。取走这部分的时候要列队,要像抬着牺牲本身一样,祭司捧着它,祭主则必须扶着祭司。²⁶⁷它将被放在圣火中烧烤,让融化的肥脂一滴滴落入火中。这被说成落入阿耆尼之“火皮肤上”。²⁶⁸因为人们相信,阿耆尼将担当把祭品交予众神之责,所以这就是给众神的第一份祭品。²⁶⁹vāpa 被烤熟切开之后,在必要的请神完毕之后,在祝福和鞠躬之后,它们被扔进火里。²⁷⁰这是给众神的第二份祭品。这个进一步的敬献被认为属于一种完备的献祭。²⁷¹这样做的时候,要向 vāpa 致歉,正如在献祭时刻向牺牲致歉一样。完毕后,他们回到动物身边,将它剥皮,把肉切成十八小份²⁷²,然后放在一起烹煮。漂²⁷³在烹煮容器表面的肥脂、肉沫²⁷⁴是给献祭针对的神明或者神明夫妇的。这一切都要在火中献祭。这样毁掉的东西同样正式代表着整个牺牲,²⁷⁵通过这个手段,牺牲又被完全销毁了一次。最后,从这些做肉汤的十八块肉中,又要拿出一定数量的肉块,再次献给各种神明或者神话人物。²⁷⁶

但是其中七块肉却用于完全不同的目的:²⁷⁷正是通过它们,牺牲的神

圣力量将可以传递到祭主身上。²⁷⁸这就构成了所谓伊罗(ida)。这个名字还指动物女神,她赐予好运和生育。²⁷⁹这个词因此也指代该神明和献祭祭品。²⁸⁰这是因为女神化为人形光临庆典。她的化身方式如下:在一位事先涂油的²⁸¹祭司的手中,放置伊罗,其他祭司和祭主围着他触摸它。²⁸²他们保持着这个姿势,女神就被请来了。²⁸³请神在这里既有字面意思又有技术意思(vocare 即召唤)。该神明不仅被请到现场参加献祭,而且甚至要降落在供品之中。这里所发生的是名副其实的“圣餐变体”。女神听到召唤而来临,带来所有神话的力量——太阳的、风的、大气的、天界的、地上的、动物的,等等。因此,正如一篇经文所说,人们对伊罗用尽了献祭中和世界上所有好的东西(肥肉)。²⁸⁴然后,捧伊罗的祭司吃掉他的一份,²⁸⁵祭主随后也要这样做。²⁸⁶每个人都安静地坐在那里,直到祭主漱口完毕。²⁸⁷然后²⁸⁸他们的份额被分派到祭司手中,每个祭司都代表一位神明。²⁸⁹

我们已经在各种仪式中区分了敬神的仪式与人食用牺牲的仪式,我们必须注意到两者之间的相似之处。两种仪式的做法相同,隐含的程序也相同。我们在两种情况中都能看到洒血,看到穿皮(一个穿到祭坛或偶像上,另一个穿到祭主或献祭对象上),看到飧食(在神是虚构的或神话的,在人则真真切切)。这些不同的操作从根本上说是完全一样的。牺牲一旦已经被献祭,问题就是用它接触了,要么接触神圣世界,要么接触献祭受益人或受益物。洒血、触摸、穿皮明显都是建立接触的不同方式,飧食则将这种亲近推向极致。它不仅带来外在的亲密接触,而且还将两种物质混在一起,彼此融合到无法区分的程度。而且,如果这两个仪式相似到这种程度,那是因为这两种情况所追求的目的本身并非不能类比的。两者的目的都是传递宗教力量,这力量通过一系列圣化举动已经积累在献祭物身上——一方面传递到宗教领域,一方面传递到祭主所属的凡俗

领域。两个仪式体系通过各自的方式,建立了一种延续性。经过我们的分析,这种延续性似乎就是献祭最重要的特征之一。牺牲就是建立这种沟通的媒介。多亏了它,所有献祭参与者都可以通过它团结在一起;所有通过它相遇的力量也融合在一起。

但是问题不止于此:不仅存在相似,两种分派行为之间还存在一致性。第一种是第二种的条件。人要享用的牺牲,就必须先让神拿到他的份额。它实际上充满了某种神性,使得凡俗之人尽管他已经经历了预先的圣化,在一定程度上高于他的寻常特性,但与它接触仍要冒风险。因此它具备的、让凡人无法利用的宗教特性,必须在一定程度上拉低。它遭到屠戮,这已经部分地做到了这一点。这种宗教特性高度集中在牺牲的精灵之上。因此,一旦精灵离去,牺牲就变得易于接近,处理起来也不用过度谨慎了。有的牺牲甚至从被杀开始,就失去了所有危险。此类献祭中,整个动物都归祭主使用,任何部分都不用敬献给神。但是其他情况中,第一步操作不足以消除牺牲的神性。因此要开始一个新的步骤,以消除更多的、让人害怕的残留神性,将其赶入神圣的领域。正如印度教仪式所说,必须举行一个新的献祭,²⁹⁰这就是敬神的仪式的目的。

因此,对牺牲施加的大量仪式可以从根本上总结为一个简单的图式:牺牲先被圣化;然后这种圣化在它身上业已激起和集中的力量将溢出,有些去到神圣世界的存在那里,有些去了凡俗世界的生灵那里。它所经历的一系列状态或许可以表达为一个曲线:宗教性质一路上升到波峰,保持一阵,然后逐渐下滑。²⁹¹

退 出

献祭的目的现在已经达到;但是,一切尚未结束。为这个场合围绕牺

牲结成的人和物的群体没有继续存在的理由。然而它必须慢慢地疏散,不能被扰乱,而且,既然它是由仪式创造的,所以那也只有仪式才能分解。将祭司和祭主联系到牺牲的纽带并未由于献祭的行动而断开。所有在献祭中有份的人和物都已经获得了一种神圣的性质,使其隔离于凡俗世界。但是他们必须有能力回到凡俗世界,他们必须跨出禁锢他们的魔法圈子。而且,在典礼过程中可能已经犯下的过错,必须在重新回到正常生活轨道之前加以纠正。退出献祭的仪式恰恰就是我们在进入献祭中看到的仪式的翻版。²⁹²

在印度教动物献祭中,就像根据同样仪式进行的献祭一样,这个献祭的最后步骤规定得非常明确。要用掉剩下的黄油,油脂则倒在坑洞里的草皮上。²⁹³然后,要把一定数量的装备投入火中烧毁,²⁹⁴包括献祭用的草皮、²⁹⁵颂经者的手杖、围着 vedi 的板子。²⁹⁶没有用完的净水要泼掉,然后,在对祭柱致敬之后,²⁹⁷要对其洒酒。有时它被带回家,因为它被认为可以洗清仪式罪过;或者,像草皮一样,把它烧掉。²⁹⁸所有剩下的祭品都用火销毁,器皿则被清空,洗涤之后带回家。²⁹⁹只有用来烤心脏的火钎子要被掩埋——这是仪式的特别之处,原因在于它是罪过的工具或受过的工具,因此必须被隐藏。³⁰⁰

至于参加人,则发生如下情况。祭司、祭主和他的妻子集合在一处,洗手并互相清洗。³⁰¹该仪式有双重目的:第一,洗清他们在献祭过程中可能犯的过错,第二,洗清献祭祛除的东西。实际等于离弃了献祭的宗教气氛。这就是离弃誓言里表达的意思³⁰²:“噢,阿耆尼,我已然许下誓言,我已然许下美好之誓言,我再次成人……我再次从神界降回人界。”³⁰³

一个极端的同类仪式非常明显地表达了这种意义:这就是结束苏摩献祭的“脱身之浴”,³⁰⁴它是 diksha 的反面。在所有的装备安排好之后,

祭主要在活水汇成的静水池中沐浴。³⁰⁵所有献祭的剩余物,即苏摩的软枝条,都要投入水中。³⁰⁶然后,祭主解开他曾系在 diksha 上面的献祭围带。他还要解开系在女人衣服某个部位的环扣,以及头巾、黑羚羊的皮,还有两套献祭袍子,并全部浸入水中。然后他的妻子和他本人都浸在水中,深至脖颈,一边洗浴,一边背诵祷词,先互相洗背,再互相洗四肢。³⁰⁷最后,他们从水中出来,穿上新衣。³⁰⁸一切都因此被融入水中,并由此失去任何危险特征甚至宗教特征。可能已经犯下的仪式错误得到救赎,杀死苏摩神的罪孽也得到救赎。尽管这个仪式比早先提及的复杂,但它仍属同类仪式:事实和理论都赋予了它同样的功能。

很可惜,《圣经》文本没有那么完整清晰,但是我们从中还是发现了不少提及同样实践的内容。在赎罪日节庆中,遣走献给阿撒泻勒的山羊之后,大祭司回到圣所,除下神圣装束,“为的是不要将圣力散布出去”。然后他沐浴更衣,出来举行燔祭。³⁰⁹带走山羊的人也要在回家之前沐浴净衣;³¹⁰焚烧赎罪祭剩余物的人也要如法炮制。³¹¹我们不知道其他献祭是否也要照搬这些做法。³¹²在希腊,赎罪祭之后,祭主尽量不去接触牺牲,在回城或者回家之前,要将衣服放在河里洗涤。³¹³用在献祭中的器皿如果未被销毁,就要仔细清洗。³¹⁴这些做法都限制了圣化的影响力。它们如此重要,以致一直保留在基督教弥撒中。领圣餐之后,牧师要清洗圣餐杯和双手。做完这项工作,弥撒就结束了,典礼完成循环,司仪牧师诵读遣散的套语:Ite, missa est!^①这些典礼与标志进入献祭的典礼是一脉相承的。信徒和祭司都被解放了,如同他们在庆典开始的时候所经历的准备。它们是倒置的典礼,与开始时的典礼保持了平衡。

① 教会在感恩祭结束时,牧师要向参礼者说:“Ite Missa est!”意思是:“祭献完毕,大家请回,散会了。”——译注

祭主的宗教处境也呈曲线状,与牺牲的曲线对称。他一点点升入宗教领域,达到波峰,并由此处再降回到凡俗领域。每个在献祭中有角色的生命和物品,也经历同样的过程,好像从进入到退出,经历了两个对称的波线一样。但是如果说这种曲线的轮廓大体相同,那么它们达到的高度则不尽相同。代表牺牲的曲线理所当然达到的高度最高。

而且,各个上升和下降的阶段的重要性会显然因情形不同而无限变化。留待下文讲述。

第三章 图式如何随着献祭的一般功能发生变化

前述内容中我们实际上只构建了一种图式。但这个图式并非仅仅只是一种抽象。我们已经看到它在印度动物献祭中实际发生了。而且从这种仪式出发,我们还谈及闪米特和希腊拉丁仪式中规定的献祭仪式。实际上,它包含了被具体献祭形式所利用的通用材料。根据献祭的最终目标和满足的功能,其组成部分可以按照不同的比列和顺序排列。有些材料可能太重要,因此会驱除其他材料,有的材料可能完全缺失。因此献祭呈现出多样性,但是不同组合之间并没有特别的差异。同样的成分常以不同的方式组合起来,或者不平衡地成长。我们将以一些基本类型加以证明。

因为献祭本身的目的是影响祭主或物的宗教状态,我们可以预见这样一个前提,即我们的图式必定随这种仪式初始状态的不同而不同。让我们首先假设该状态是中性的。祭主——我们有关祭主说的话同样适用于物品献祭中的献祭物——在献祭之前并没有被赋予任何神圣特质。因此,献祭有着把神圣特质施加在祭主身上的功能。这在初入礼和传授圣谕的献祭仪式中尤为明显。在这类情况下,祭主的出发点与他要获得的状态之间距离很大。因此,仪式的开场必须非常细致。他小心翼翼、亦步亦趋地迈进神圣世界。因为对圣化的期望大于恐惧,所以他会更担心圣化效果会因受到过多的限制和规范而有所减低。祭主返回世俗世界之后

仍需带有献祭过程中获得的某些东西。所以,离开神圣世界的方式要尽可能简单,甚至可能完全没有。《摩西五经》只有在描述祭司和利未人传授圣谕时才提到退出。在基督教弥撒中它们仅仅残存在某些额外的净化形式中。而且,这些献祭引发的变化大多都是长期的,有时是制度性的,会出现真正的变形。据说在吕克昂,触摸了献给里克奥斯的宙斯(狼)的人性,就能变成狼,就像吕卡翁献祭孩童之后的变化一样。³¹⁵正是这个原因,初入礼中也有此类献祭,这种仪式的目的是引灵上身。³¹⁶无论如何,祭主在仪式结束时都会被赋予一种神圣特质,有时还带有特殊禁忌,这种特质甚至不能容纳其他同类特质。因此,在奥林匹亚珀洛普斯献祭后吃了牺牲的人,就没有权利向宙斯献祭。³¹⁷

这第一个特点还有另一方面。整个仪式的目的是加强祭主的宗教特性。为了达到这个目的,他必须尽可能地与牺牲联系在一起。因为圣化行为赋予牺牲的力量也是他期望获得的特质。因此,我们可以认为特质的传递恰恰就是献祭的目标,它从牺牲传递到祭主(或物)。其结果,供献牺牲之后,牺牲与祭主就被连在一起,或者说当时至少产生了最重要的接触。当然也有可能是通过用手触摸来连接的,即祭主与牺牲在牺牲被宰杀之前建立联系。但某些时候(例如 *zebah shelamim*),这种关系则完全不存在,而且不论如何都不重要的。此时,最重要的是牺牲的精灵出窍之后所发生的事情,那就是飧食。³¹⁸这种献祭可以被命名为“神圣化”(sacralization)献祭。这个说法还能用来恰当地说明其他某些献祭,它们的目的是凭空创造出祭主的神圣特质,而只是强化他已拥有的神圣特质。

但是,并非不常见的是,即将献祭的人已经拥有某种神圣特质,这种特质可能导致与他的意图背道而驰的仪式禁忌。不遵守宗教规则,接触肮脏物品,这种不洁³¹⁹也是一种圣化。³²⁰罪人和罪犯一样都是神圣的。³²¹

他献祭的目的至少部分是除掉他身上的不洁。这是一种赎罪。但要注意一个重要的事实:从宗教观点来看,疾病、死亡、罪孽都是相同的。绝大多数仪式错误都会遭到厄运或生理伤害的惩罚。³²²反过来,这些厄运会被认为是仪式中故意或无意犯下的错误导致的。宗教意识,甚至我们当代的宗教意识,也从来没有明确地割断违反神圣律法的行为与犯罪人的身体、他的处境以及他在另一个世界的物质后果之间的联系。因此,我们可以把治疗性献祭和赎罪性献祭放在一起考虑。它们的目的是把祭主的宗教不洁传递到牺牲身上,让牺牲祛除不洁。

因此赎罪的基本形式就是简简单单的祛除。宰杀阿撒泻勒的羊,为了净化麻风病人在献祭中宰杀禽鸟都属这类形式。在赎罪日当天要挑选出两只羊。在各种赎罪祭之后,大祭司把双手放在其中一只羊的头上,忏悔以色列的罪孽,然后把它赶往沙漠。它带走了用双手传递到它身上的罪孽³²³。在净化麻风病人的献祭上³²⁴,他拿着两只斑鸠,在一只盛着泉水的泥罐上割断其中一只的喉咙,然后把另外一只浸入带血的水中,再把水洒在麻风病人身上。活着的那只被松开后飞走,麻风病也就被带走了。病人接下来就只需清洗一下,即可净化和治愈。赎罪祭(hattat)清楚显示了祛除的过程:牺牲的剩余部分会被拿出营帐,与其余部分一起全部烧掉。³²⁵印度教药物献祭也是相同的情况³²⁶。为了治疗黄疸³²⁷,要在病人的床底系两只黄鸟。洒在他身上的水滴落在鸟身上,鸟就会唧唧作声。根据巫术赞词的说法,这个时候“黄疸”就跑到了“黄鸟的身体里面”。³²⁸让我们从仪式的这个过于物化的阶段更进一步,考虑一下遭受恶咒的人。这里采用的一系列仪式,有些完全是象征性的³²⁹,有些则可以与献祭进行比较。据说,在“黑色小公鸡”³³⁰的左腿上绑上一根小铁钩,在铁钩上绑上一块糕饼。小公鸡被松开的时候³³¹,据说“它从这里飞走,恶咒³³²就从这里

离开你；飞到别处，飞到憎恨我们的人身上；我们用这根铁钩绑着你”³³³。祭主的污浊就转嫁到公鸡身上，跟它一同消失，污浊要么被消灭了，要么就落到敌人身上。³³⁴

但是，有一个具体例子清楚说明，用这种方式消除的东西实质上是宗教性的：“spiox”³³⁵是向因陀罗赎罪的牺牲。因陀罗是动物之神，他可以用瘟疫和热病消灭动物和人类。因此他是危险的神³³⁶。现在他是牛神，徘徊在牛群中，同时也在威胁着牛群。他附身在牛群中最精壮的公牛身上。这只牛就成了因陀罗；它被饲养、圣化、尊崇。³³⁷然后——至少是根据某些教派的观点——午夜时分在村外的树林中向它献祭。³³⁸通过这种方式，因陀罗被驱除。³³⁹动物身上的因陀罗离开，加入到树林、田野、交叉路口的因陀罗。献祭的目的实际上变成了驱除某种神圣的东西。

所有这些例子中，通过献祭传递的神圣特质不仅是从牺牲到祭主，³⁴⁰还有相反的，即从祭主到牺牲。通过传递到牺牲，这种神圣特质就被祛除了。因此二者之间产生联系是在宰杀牺牲之前而不是在之后——至少这种联系是真正关键的。这种特质一旦被传递到牺牲，它就会企图摆脱，并会企图摆脱整个仪式环境。因此，退出仪式得以发展。我们在希伯来仪式中已经说明过的这类仪式只出现在赎罪性献祭中。第一次献祭之后，被净化的麻风病人必须通过额外的清洗甚至是另一场献祭才能实现自身的净化。³⁴¹另一方面，进入仪式则受到限制或甚至缺失。祭主被赋予一种宗教特质，他不需要再获得另一种宗教性质。他的宗教程度从仪式开端就开始逐渐降低。在完整的献祭中我们发现的“向上”运动并未成形，甚至完全缺失。因此我们遭遇了另外一种类型，其中进入了神圣化献祭中存在的同样成分。但是这些成分所指的方向相反，它们各自的重要性也是相反的。

到目前为止，我们一直假设，在献祭初期，祭主身上具有的神圣特质

是一种污点,是宗教自卑、罪孽、不洁等产生的原因。不过,有的情况中存在着完全一样的机制,但是祭主的最初状态是优越的、洁净的。耶路撒冷的拿细耳人(Nazir)³⁴²是极端洁净的。他对耶和华许下诺言,滴酒不沾,不剪头发,圣化自己。他远离所有污秽。但是如果他想打破自己的誓言³⁴³,就可以通过献祭得到解放。他先净身³⁴⁴,然后用一只小羊做燔祭,一只母羊做赎罪祭,一只公羊做 zebah shalamim。他将头发剃掉之后扔到在煮平安祭³⁴⁵ 肉的火上。当祭主展示 zebah shalamim 时,他把 terumah 和 tenuphah 放在拿细耳人的双手上,terumah 是圣化的部分,tenuphah 是相应供献的糕饼。³⁴⁶ 然后,所有的祭品要呈给耶和华。接着,按照书上所说,拿细耳人就能饮酒了——也就是说,他脱离了自身的圣化,一部分原因是因为他的头发被剃下来供奉在祭坛上,另一部分原因是用牺牲代表了他。两样东西都要销毁。这个过程与赎罪是相同的。神圣特质从祭主传递到牺牲,不管它具有多么高尚的宗教价值。因此,赎罪献祭本身就只是更广泛类型的一种特殊变体,它与献祭导致的宗教状态是否令人满意或不满意无关。这或许可以称为去神圣化的献祭。

物品和人一样,如果十分圣洁,就可能变得不能使用,具有危险。因此也有必要举行针对它们的献祭。对大地的产物来说尤为如此。每种水果、谷物以及其他产物的整体,只要没有举行(通常为献祭性的)仪式来解除保护它们的禁忌,那么它们就都是神圣的,被禁止的。³⁴⁷ 一般认为,所有储藏在其他物品中的力量都存在于某些果蔬的某个部分当中。这个部分接受献祭,其他部分则被释放。³⁴⁸ 或者,它在从一个去神圣化阶段传递到下一个阶段:整个圣化最重要的是集中在新粮之上,它们再由将被毁灭的牺牲敬献出去。例如,这就是出获被送往耶路撒冷时所发生的情况。³⁴⁹ 住在相同地方³⁵⁰ 的居民一同前来,带着自己的篮子。队伍最前面是一位笛

手。祭司(Kohanim)率领着后面的队伍前进。在城里,当他们经过时,所有人都要起立,对展示的神圣物品表达敬意。吹笛手身后时一只牛犊,犄角是金色的,头戴橄榄枝。这只牛犊可能驮着新粮或者牵着小车。³⁵¹达到圣山后,“即使是亚基帕(Agrippa)国王也要亲自”拿着篮子,走到前院。³⁵²前院栖息的鸽子被当作焚烧供献,³⁵³手里拿的东西要传给祭司。因此,在每种情况中,两种方法互为补充,以祛除水果的神圣性:在神庙里的圣化,是用牛犊献祭;用鸽子献祭,是将它体内的效力拟人化。

前面关于拿细耳人和个人赎罪的比较,初获情况和其他必需祛除宗教特质的情况的比较,让我们获得了一个重要的发现。很明显的事实是,一般来说,献祭服务于两种相反目的,达到神圣状态和祛除罪孽。因为二者包括同样的成分,二者之间也没有明晰可见的分割界限。但是我们已经知道,这两种状态,一种是完美的洁净,另一种则是不洁,但都可能表现为相同的献祭过程,其中的成分不仅相同,而且还按照相同的顺序排列,指向相同的方向。而且反过来说,在某些情况下,不洁的状态似乎可以被视为相反的状态。这是因为我们只能在区分基本机制的同时,区分出抽象的类型,而事实上它们通常是相互依赖的。把赎罪当成单纯的祛除行动,把其中的牺牲仅仅当成消极的媒介或载体,就不是准确的了。赎罪性献祭的牺牲比祭主神圣。牺牲身上的圣化特性并非总是与牺牲通过神圣化献祭获得的圣化特性不同。因此我们可以把神圣化仪式和赎罪仪式放在一起,视为相同的献祭。牺牲容纳的力量具有复杂的特性:在希伯来仪式中,在净化处收集的未育母牛的骨灰,会让一个处于常态的人因接触它而变得不洁,也可将沾染污物的人净化。³⁵⁴献祭性宰杀之后,祭主和牺牲之间的接触,也有着同样的事实秩序:在有的赎罪献祭中,牺牲剥皮后,祭主必须在得到完全净化之前,站在它上面或者触摸它。在另外的赎罪献祭中,牺牲的皮要被拖到施行赎罪

的地方。³⁵⁵ 在我们后面会提到某些更复杂的献祭中,祛除行为则因存在一个吸收过程而更加复杂。简言之,仔细观察希伯来献祭,会发现在赎罪祭和燔祭中,牺牲的圣化过程是一样的。只是在前一种献祭中,敬血的动作更为完整。值得注意的是,敬血动作越完整,赎罪就越完美。当血带进圣堂时,牺牲是被视为不洁的,要在外面焚烧。³⁵⁶ 在相反的情况下,牺牲要像平安祭中已圣化的东西一样被祭司吃掉。那么,前面的赎罪祭中牺牲的不洁与后面牺牲的神圣特征之间有什么差异呢? 没有——或者说赎罪献祭和神圣化献祭之间只存在神学意义上的差异。在赎罪祭和其他献祭中,都存在像祭坛敬血的仪式,但是祭坛被一条红线一分为二。赎罪祭之血被洒在这条线的下面;焚烧的祭品之血被洒在线的上面。³⁵⁷ 这里有两种宗教功能,但是它们之间的区别并不深奥。

正如罗伯逊·史密斯已经清晰说明的那样,这的确是因为洁净与不洁并不是相互排斥的对立体;它们是宗教现实的两个方面。宗教力量是以强度、重要性、尊严为特征的;因此它们才被分离开来。那才是让它们成为自身的东西,但是它们被使用的方向不必取决于它们的特性。它们可以用来行善,也可以用来造恶。要看情境,看采用的仪式等。这就解释了同样的献祭机制为何能够满足极端相反的宗教需要。该机制具有与宗教力量自身一样的模糊性。它可以既是好的又是坏的;牺牲既代表死亡又代表生命,既代表疾病又代表健康,既代表罪恶又代表正直,既代表虚幻又代表真实。它是集中宗教感受的方式,表达它,体现它,延续它。通过操控牺牲,一个人操控了宗教感受,通过吸引它和吸收它,或者通过驱逐它和祛除它,他引导了它。这又以同样的方式解释了另一个事实:通过恰当的程序,两种宗教感受形式可以相互转换,而且,在某些情况下似乎矛盾的仪式有时几乎又是无法区分的。

第四章 图式如何随着献祭的特殊功能发生变化

我们刚刚已经演示了我们的图式是如何变化以适应不同的宗教状态的。受到献祭影响的人,不管他是谁,在这些宗教状态中找到了自我。但是我们还没有关注于自我中的这个人是什么,我们仅仅关注了他在庆典之前是否具备了一种神圣特征。然而,显而易见,以祭主的名义进行的献祭,不可能与带有祭主利益的物的名义进行的献祭相同。以物为名的献祭完成的功能必定是特殊的。让我们看看这种情况会出现怎样的差异。

我们称这种献祭为个人的,它直接关涉祭主本人。从这个定义出发可知,它们具有一个共同的基本特征:既然祭主是仪式的出发点和归宿,那么,行动也自他而始,由他而终。它是一个关于祭主的封闭循环。当然,我们知道,至少总要把被献祭的东西的精灵献给献祭中起作用的神明或宗教力量。但是祭主完成的行动给他带来了直接的利益,这个事实终究是成立的。

其次,在所有此类献祭中,祭主在典礼结束的时候,他的命运就已经改善了,不管是因为他已经祛除了捉住他的恶力,还是因为他重新回到了蒙恩的状态,还是因为他得到了一种神力。甚至存在大量的仪式,其中有一段在退出或圣化的庄严时刻念颂的特别套语表述了这种改变,或表述了救赎的达成,³⁵⁸或表述了祭主被传送到生命的世界。³⁵⁹甚至,飧食也可能会导致一种人格的异化。通过食用含有内在的神的神圣之物,祭主吸

纳了神。他被神附体,κατοχός ἐκ τοῦ θεοῦ γίνεται³⁶⁰,就像阿尔戈卫城里阿波罗神庙的女祭司,喝了献祭羔羊的鲜血一样。赎罪祭似乎不大会产生同样的效果,这倒是真的。但是实际上“赎罪之日”也是“上帝之日”。正是在此日,以献祭赎罪的人被记录“于生命之书”。³⁶¹正如神圣化那样,通过牺牲建立的神圣与祭主之间的联系,使祭主获得重生,并给予他新的力量。罪孽和死亡被清除的事实本身,让祈求来的力量能替祭主发挥作用。

这种通过个人献祭带来的重生已经导致了某些重要的宗教信仰。首先,我们必须把它与献祭带来再生的理论联系在一起。我们已经看到,dikshita 代表胚胎,继而代表婆罗门和一位神明。我们知道再生观念对于希腊神话、斯堪的纳维亚和凯尔特神话、奥西里斯崇拜、印度教和阿维斯陀神学乃至基督教教义有着怎样的重要性。这些教义经常清晰地与某些献祭仪式有关:在爱留西尼进食糕饼、苏摩、伊朗的“豪摩”(haoma)^①等。³⁶²

改名经常标志着该个体的再创造。我们知道在宗教信仰中,名字与担当名字的人的人格有着密切的关系:它包含着他的灵魂中的某些东西。³⁶³而献祭中改名的情况颇为常见。在某些情形中,这种变化要求给名字加入一个称号。在印度,即使在今天,一个人可能会冠以 dikshita 的称号。³⁶⁴但是有时名字会完全改变。在早期教会中,新信徒在被驱魔之后,于复活节受到洗礼。洗礼完毕后,他们领圣餐,并被赐予新的名字。³⁶⁵在犹太人的做法中,即使在今天,一个人在生命面临危险的时候也会举行同样的仪式。³⁶⁶很可能这个做法曾经伴随以献祭。我们知道在极度痛苦的时候,犹太人举行赎罪献祭,³⁶⁷在所有我们充分了解的宗教中也同样如

① 古代波斯人信仰的一种神树,琐罗亚斯德教的圣饮之神、植物之神,用豪摩树制成的神饮据说是万能的灵药。——译注

此。³⁶⁸因此,我们自然地认为,改名和赎罪祭构成了同一仪式丛的一部分,表现了祭主本人在此时实现的激烈改变。

献祭的生机勃勃的力量不仅限于当下的生命,而且还延伸到未来的生命。在宗教的演化过程中,献祭的观念与灵魂不朽的观念已经联系在一起。有关这一点,我们完全接受罗德(Rohde)、杰文斯(Jevons)、纳特(Nutt)有关希腊神话的理论,³⁶⁹它们必须较之以列维(S. Lévi)从《净行书》的教义中引申的事实,³⁷⁰以及波耳根(Bergaigne)与达姆斯特泰尔(Darmesteter)已经从吠陀³⁷¹和阿维斯陀³⁷²经文中整理出来的事实。必须还要提及基督教圣餐与永久救赎³⁷³之间的关系。然而,虽然这些事实很重要,但是不能夸大其词。只要长生不死的信仰还没有从粗糙的献祭神学中剥离出来,该信仰就仍是模糊的。献祭确保的是灵魂的“非死”(amritam)。它保证的是彼生和此生的不被毁灭。但是个人的不朽只能经过哲学发挥才能从先前的观念中脱胎出来,而且,另一个生命的观念并非是从献祭制度中产生的。³⁷⁴

物品献祭数量众多、种类多样、内容复杂,我们只能加以总结才能研究。除了目前已经颇为深入研究过的农业献祭之外,我们应该满足于表现这些献祭是如何与我们的一般图式相关的。

顾名思义,物品献祭的典型特征在于,仪式的主要影响作用在某些物品上而不是祭主身上。实际上,献祭没有回到它的出发点;献祭针对的东西外在于祭主。由此作用在他身上的影响是第二位的。因此,特别涉及了祭主的进入和退出仪式也就没有得到充分的发展。中间阶段即圣化则占据了更大的空间。最重要的一点是,必须创造出精灵来,³⁷⁵不管要将它献给献祭针对的真实生命或者神话存在,还是因此从某种神圣力量中释放出某种让它不可接近的东西,或者相反,将这种力量转化成纯粹的精

灵——或者同时追求两个目的。

但是还有,献祭关注的物品所具有的特殊性质会修改献祭本身。例如,在建筑献祭中,³⁷⁶一个人要为正在建造或将要建造的房屋、祭坛、城镇创造一个护卫精灵,并成为该建筑里面的力量。³⁷⁷因此敬献的仪式就发展出来了。人祭的头骨、公鸡或者猫头鹰的头颅,就被埋进墙里。同样,根据建筑的特性,是神庙、城镇,还是仅仅一幢房子,牺牲的重要性也不同。根据建筑已经建好还是将要兴建,献祭的目的将是创造精灵或创造保护神,或安抚建筑将要伤害的土地之灵。³⁷⁸牺牲的颜色会因之改变:例如,如果要安抚土地之灵,那么牺牲当为黑色,如果是要创制有利的精灵则为白色。³⁷⁹破坏性仪式在这两个情况中也不相同。

在祈请献祭中,最重要的是将仪式定义的某种特殊效果求到手。如果献祭是完成一个许下的愿望,如果是为了解除许愿人的道德和宗教约束,那么牺牲就有了某种程度的赎罪特征。³⁸⁰另一方面,如果献祭是为了与神盟约,那么献祭就带有敬献的形式:³⁸¹原则是“投桃报李”(do ut des),因此不会给祭主留出任何部位。如果献祭是为了感谢神灵带来的利益,³⁸²那么可能要强制要求进行焚烧祭品——即是说完全敬献,或者平安祭——即一部分留给祭主的献祭。另一方面,牺牲的重要性直接与誓言的分量相关。简言之,牺牲的特别之处有赖于祈求的事物的性质:如果是求雨,就要献祭黑牛,³⁸³或者牵来一匹黑马,在它身上泼水³⁸⁴等。可以为这个原则找到非常理想的理由:因为这些仪式在某些方面包含了巫术行为,所以仪式从根本上说是单独行动,并释放出有效的力量的。牺牲被注入许愿套语,成为套语的一部分,并使套语获得生命,然后携带牺牲去往众神,成为他的精灵,他的“工具”。³⁸⁵

我们仅仅勾勒出献祭主题如何根据它希望达到的不同效果而发生的

改变。让我们现在看看我们区分出来的各种机制如何可以归结为一种单一的献祭。在这个问题上,农业献祭是一个非常好的例子。因为,尽管其效果从根本上作用在物上,但是它仍然对祭主有着相当大的影响。

此类献祭有着双重目的。首先,它们要通过解除保护土地的禁忌,使土地可以被耕种,产物可以被使用。其次,它们是一种令耕地肥沃的手段,也是一种让收割之后看上去贫瘠而死气沉沉的土地继续保持生机的手段。实际上,土地及其产品被认为是活物,在它们体内存在一种宗教本质,冬眠春苏,使得人不易获得丰收。有时候这种本质甚至可以被表达成一种护卫大地及其果实的精灵。它附着在它们身上,正是这种附着构成了它们的神圣性。因此它必须被驱除,才可以取得丰收和享用农获。但正是在这个时候,由于它就是土地的生命,所以当它被驱赶后,它必须被重新创造并稳固在它带来丰殖的大地之上。简单的去神圣化献祭可以满足第一种需要,但是满足不了第二种。因此,多数农业献祭具有多重效果。其中可见不同的献祭形式组合在一起。这是我们观察最细致的献祭,它们的复杂程度怎么强调都不为过。因此我们不敢说用区区几页文字就可以提出一个农业献祭的一般理论。我们无法预知所有明显的例外,我们也无法破译纷繁芜杂的历史发展过程。我们将把自己限制在对一个知名献祭的分析之上,该献祭已经有不少研究问世了。这就是雅典人在所谓的狄伊波里亚(Diipolia)或波菲尼亚(Bouphonia)节中向“城邦守护神宙斯”(Zeus Polieus)的献祭。³⁸⁶

这个节庆³⁸⁷在六月举行,即收获结束和打谷开始的季节。在铜桌子上摆好糕饼,不加守护。³⁸⁸然后放出牛犊,其中一只接近祭坛,吃掉一部分祭品,踩踏其他的祭品。³⁸⁹一个祭主马上用斧子砍它。它倒在地上,第二个祭主一刀切断它的喉咙,结果了它。其他人剥掉它的皮,打了第一下的

人要溜走。前面讲过,要在市政厅里做评判,然后向在场的人分配牛肉,牛皮则装入麦秆,缝好,再把这只装了东西的动物栓在犁上。

这一系列行动产生了一个传说。三个版本分别说到三个不同的人物:第一个是第欧莫斯(Diomos)——城邦守护神宙斯的祭司,第二个是苏帕洛斯(Sopatros),第三个是索伦(Thaulon);³⁹⁰这些都是该献祭祭司的神话祖先。在这三个版本中,祭司将祭品摆在祭坛上,一只牛犊过来偷吃,愤怒的祭司给献祭动物迎头痛击,然后自己却要流亡。三个版本中最长的一个的主角是苏帕洛斯。他的罪行导致了一场干旱和饥荒。雅典人询问达尔菲神谕,她告诉他们流亡的祭司可以解救他们。杀手必须遭受惩罚,牺牲必须用一个献祭起死回生,这场献祭应该跟它被杀的献祭类似,它的肉则被吃掉。苏帕洛斯被请回来,重新委以重任,可以让他在举行献祭,节庆就这样形成了。

事实是,它们的意义何在?在这个节庆中必须区分三个行动:(1)牺牲之死,(2)飧食,(3)牺牲的复活。³⁹¹

在仪式开始的时候,糕饼和种子被放在祭坛之上。它们多半是脱粒的新粮。³⁹²这些祭品类似于所有让凡人享用的农获祭品。将要脱粒的谷物的全部神性现已集中于糕饼之上,³⁹³牛犊再接触它们。重击牛犊动作一定要敏捷,表明圣化有如闪电一样击中它。但它已经吃下的新粮的精灵,成为它的化身,成为那个精灵本身,屠宰就成了渎神。农业献祭的牺牲总是在要象征土地及其产品,它要在圣化之前与它们接触一次。在现在的案例中,牛犊吃掉用新粮做成的糕饼,在其他案例中,它被牵到耕地里或者用农具杀死或者半埋到土里。

但是这些事实必须还要从另一个角度看。牺牲和土地也可以代表虔敬者,他们会因占有农获而将其凡俗化。³⁹⁴不仅大地的产品导致祭主逃

走,他甚至要避免与农获接触。献祭则可以将他从这种状态中救赎出来。在某些情形下,他要在典礼中被净化。因此献祭就涉及了忏悔。³⁹⁵在其他时候,献祭本身会影响这种救赎。它可以被视为真正的救赎。逾越节正是以这种方式成为在食用新粮场合下的一般性赎罪仪式。不仅长子们³⁹⁶可因逾越节羔羊之血而得到救赎,³⁹⁷而且每个希伯来人都摆脱了危险。或许可以将这些事实与某些农业节庆中出现的祭主之间的竞争加以比较。³⁹⁸重击似乎是为了将它们神化、净化、救赎。因此,在仪式的最初时刻,³⁹⁹行动是双重的:(1)通过用牺牲代表收割并脱粒的谷物,它被去神圣化了;(2)用杀死牺牲的方式,收割的妇女和扶犁的男人得到救赎。

至于狄伊波里亚,文献没有提到在牺牲圣化之前,祭主与牺牲是否发生了沟通。但是沟通在圣化之后的确发生了:是通过飧食餐⁴⁰⁰实现的,它构成了庆典的新阶段。只有祭主的渎神之罪被赦免之后,在场的人才有胆量与他们飧食。前面说过,根据神话,迪尔菲神谕已经劝告他们这么做了。⁴⁰¹大量农业献祭之后都举行类似的飧食。⁴⁰²通过这种飧食,狄伊波里亚祭主与牺牲共享神圣的特征。他们达到一种修改了的圣化形式,因为该形式是被分享的,而且因为牛犊的一部分还没有动。祭主获得了与他们要用的物同样的神圣特征,他们就可以接近它们了。⁴⁰³正是通过带有这种特征的仪式,纳塔耳和祖鲁地的卡菲尔人(Kaffirs)才能在新年的开始允许自己享用新的果实;牺牲的肉与种子、果实、蔬菜煮在一起。王给每个人嘴里喂一点,这种飧食使他整年都是神圣的。⁴⁰⁴逾越节的飧食有着同样的结果。⁴⁰⁵在开犁之前举行的献祭中,扶犁人经常要吃一块牺牲的胙肉。⁴⁰⁶的确,这种飧食看上去没有用,因为先前的献祭已经具备了将大地和种子凡俗化的效果。它似乎有着双重用处,⁴⁰⁷而且有时候,飧食的确有可能足以带来所期望的效果。但是它一般跟在去神圣化后面,而去神圣

化已经导致了第一次凡俗化。这在印度教仪式 Varunapraghasas 中非常值得注意。大麦要献给伐楼拿,⁴⁰⁸它是他的食物。⁴⁰⁹神话说,先前吃过它的动物都会水肿。正是通过这个仪式我们才可以说它们逃脱了这个危险。⁴¹⁰它的执行方式如下:除了其他供品之外,⁴¹¹两个祭司用大麦制作两尊小像,一个是公羔羊,一个是母羔羊。祭主和他的妻子分别在母羊和公羊身上放上代表乳房和睾丸的羊毛,尽量多放。⁴¹²然后举行献祭,一块肉和其他的大麦供品都归伐楼拿。剩下的则被庄严地吃掉。伐楼拿“通过献祭被赶走了”⁴¹³并被消灭。那些吃了大麦的人从他的“束缚”中解脱出来。然后,通过吃掉塑像的其余部分,大麦的精灵本身被吸纳了。因此,饮食明显是追加在去神圣化之后的。在此个案和类似的个案中,人们无疑担心凡俗化未能完成,甚至担心祭主只是部分圣化了。献祭在要使用的物品的神圣性和祭主的神圣性之间建立了一种平衡。

但是,在以丰殖大地⁴¹⁴,即赋予大地神性生命或让它的生命生机勃勃为目的的献祭中,就不存在消灭大地的神圣特征的问题了。人必须跟大地沟通。所以这种操作就必须涉及直接或间接的沟通过程。能够让大地肥沃的精灵必须被安置在土地中。冈德人举行人祭保证大地的丰殖。人肉被分配到不同的群体中并被埋进地下。⁴¹⁵有的地方则将人祭之血洒在大地上。⁴¹⁶在欧洲,圣约翰节中要在田里撒骨灰,圣安东尼节中要撒蒙恩宠的面包,⁴¹⁷复活节和其他节庆中则抛洒动物骨头。⁴¹⁸但是牺牲的整个身体并不经常这样处理,祭主会得到自己的份额,就像波菲尼亚节里的情况。⁴¹⁹有时候,会把牺牲完全分掉。这是一种手段,可以让扶犁人分享圣化的利益,甚至可能是为了信任他体内得到的力量,或是让该力量融入大地。而且,残羹剩饭要在播种或开犁的时候种进田里。⁴²⁰或者分享一只新的牺牲,让它成为农业精灵的新化身,先前从大地种得到的生命再一次被

注入它的身体。给予大地的东西就是曾经从中拿出的东西。⁴²¹使新粮凡俗的仪式与使田地肥沃的仪式之间的根本性对应,两种牺牲的根本性对应——可以在某些情况下导致两种典礼合二为一。波菲尼亚节就是这样。它们成为一个有着双重层面的献祭,因为它们以供献新粮开始,但是它们的最终目的则是让大地肥沃。实际上,我们已经看到,根据传说,该节庆的目的是制止饥荒和旱灾。我们甚至可以说,吃掉牛犊肉的飧食也有着这样的双重目的:允许吃掉新粮,为人们未来的农事祈福。

但让我们继续分析材料。我们现在来到仪式的第三个层面。苏帕洛斯杀掉了牛犊,就等于杀掉谷物之神,谷物就不能再生长了。根据神谕的要求,第二次献祭必须将死去的牺牲复活。这就是为什么已死的牛犊要被装进麦秆的原因;填充的牛犊⁴²²表示被复活的牛犊。它被套上犁。把它带到田里,使它模仿“犁地”,这颇似冈德人的分享牺牲。但是我们必须注意到牛犊及其精灵的个体存在,通过吃掉肉体 and 播散它的神圣性而得以继续生存。这个精灵正是那个已经在收获的时候从庄稼里揪出来的精灵,它可以在填了麦秆并缝好的牛皮中再次找到。这个特征不是波菲尼亚节庆特有的。在墨西哥节庆中,为了表达农业精灵的再生,死去的牺牲被剥皮,这张皮将被披在随后一年的牺牲身上。⁴²³在劳济范的春节,“死的那个”,即旧菜蔬之神,被埋掉之后,代表神的神像上的衣衫会被除下,连同袍子一起马上挂山楂树上;⁴²⁴精灵同样被移除了。所以被重生的是精灵本身。这个牺牲就是菜蔬精灵本身,它首先呆在新粮里,然后转入动物,然后又通过献祭被净化和还童。这正是发芽与丰殖的规律;正是田地的生命,通过这种方式重新诞生并有了活力。⁴²⁵

这个献祭的突出特征就是它所保证的那个生命在传递过程中,其延续性不会中断。精灵一旦被献祭杀手释放出来,就被牢牢地固定在仪式指

定的地方。在波菲尼亚节上,它居于填了麦秆的雕像之中。当复活没有由一个特别的庆典所代表的时候,保留牺牲或者祭品的一个部分就证明了精灵就存留在它们里面。在罗马,不仅十月之马的马头要被保留,它的血也要留到帕里利亚节(Palilia)。⁴²⁶ Forcidiciae 祭的焚灰也同样要保留到那个时候。⁴²⁷ 在雅典,塞斯摩弗洛斯节(播种节, Thesmophoria)⁴²⁸ 上献祭的猪也要保存起来。这些遗骸就是献祭释放的精灵的躯壳,它们的作用就是使人们可以捕捉和利用精灵,但是最重要的是,精灵可以保存下来。大地变得贫瘠,就要举行定期的献祭,献祭保证了自然生命的延续性。它让神圣的特征得以地方化和固定化,并可以在下一年出现在土地的新果之上,并在新的牺牲身上转世。

因此,农业献祭呈现了一系列不间断的集中与播散。牺牲一旦成为精灵、神灵,它就被分享、散播,种在生命体内。这样就不会失去这个生命——而且总是存在失去一小部分生命的危险,就像在珀罗普斯和他的象牙肩膀的故事中所见到的那样——它必须被时不时地汇集到一起。在奥西里斯的神话中,他的身体被以西斯重新安装在一起,这是一个代表这种节奏和交替的故事。简言之,献祭里包含了生命重新出现的条件,还不算有规律地重现的农获。而且,传说也记录了这些献祭的制度。迪尔菲神谕要求波菲尼亚和类似的庆典要永远重复下去。看不出任何中断的迹象。

简言之,正如个人献祭保证了人的生命,一般的物品献祭和具体的农业献祭保证了事物的真实与健康的生命。

但是,我们刚刚分析过的这一类农业献祭庆典,一般都掺进了过多的辅助性仪式,甚至由于对某些做法已经做出的解释,庆典遭到了歪曲。雨水和太阳的巫术仪式就经常与之混杂在一起:牺牲被淹死,或者给牺牲浇

水；献祭的火或者代表太阳之火的特殊火焰。⁴²⁹另一方面，当仪式以物或祭主的去神圣化为主题时，整个仪式可能带有真正的赎罪祭的特征，正如弗雷泽说得那样，这是可能发生的。⁴³⁰从牺牲身体中出来的田地精灵是一个替罪羊的形象。⁴³¹农业节庆变成了赎罪节庆。在希腊，记录此类节庆制度的神话经常将它们表现为定期救赎原初罪孽的节庆。波菲尼亚就是这样的情况。⁴³²

因此，一个单一的农业献祭可以产生一系列后果。一次庄严献祭的牺牲的价值如此巨大，圣化的扩张能力如此强烈，以致不可能以武断的方式限制它的效力。牺牲是引力和辐射力的中心。献祭可以捕捉的东西都受到了它的影响。根据人或物的状态、性质、需要的不同，产生的后果也会有差异。

第五章 神明的献祭

牺牲的这种价值,明显地出现在献祭体系在历史演化过程中最完美的形式之一:神的献祭。实际上,正是在一个神性人物的献祭中,献祭的观念才获得最高的表达。因此,献祭正是以这种形态,渗透进最晚近的宗教,并导致了今天的信仰和实践。

我们将看到,农业献祭是如何可以在这种演化中产生的。曼哈特与弗雷泽⁴³³已经清晰地看到神的献祭和农业献祭的亲近关系。我们无意概括他们在这个问题上已经提出的观点。但是,借助于更多的事实,我们将展现这种献祭形式如何与献祭机制的本质有关。我们将把主要精力放在神话在这种发展中所扮演的重要角色上。

为了让一位神明降格成牺牲的角色,他的特性与他的牺牲之间必须存在某种亲缘关系。为了让他能投身在献祭中并被毁灭,他自己的起源就必须来自献祭。在某些方面,所有献祭似乎都具备了这个条件,因为牺牲的身上总是带有因献祭而释放出来的神圣性质。但是一个神性牺牲并非牺牲神。⁴³⁴笼罩在宗教物品上的神圣特征,一定不能与那些清楚定义的人物混为一谈,后者是神话的对象,同样也是仪式所定义的对象,他叫做神明。的确,在物品献祭中,我们已经看到,牺牲释放出的东西,有着更加明确的特征,因为这些特征与一个明确的物品及其功能关联。在建筑献祭中,被创造的精灵甚至可能几乎等于一个神明。但是这些神话人物大

体上是模糊不清的。但高于上述情况的是,在农业献祭中他们是最明晰地定义了。他们有此特点的原因很多。

首先,在这些献祭中,神明和被献祭的牺牲是同质的。房屋的精灵是它保护的房屋之外的什么东西。可是,谷物的精灵几乎无法与包含它的谷物区分开来。向大麦之神供献的牺牲是用神明居于其中的大麦制作的。因此我们可以想见,这种同质性和因此导致的融合所导致的后果,是牺牲将可以用自己的个性与精灵沟通。只要精灵是收成里的第一捆庄稼或者最先成熟的庄稼,它就会像牺牲一样,具有农业性质。⁴³⁵ 因此它离开田地的目的就是马上进入这些庄稼。它只有在进入牺牲的那个准确的时刻,才是实实在在的。牺牲一旦被杀,它就再次进入整个农作物之中,给予它们生命,并因此再次变得模糊和非个人化。为了让它的个性鲜明起来,它与田地之间的联系就必须弱化,为此,牺牲本身必须不能与它代表的东西过于亲密。在此过程中,第一步经常是被圣化的庄稼获得一个动物或人的名字甚至形状。有时候甚至要给它捆上一只活着的动物,好像要让这种转换更明显一样⁴³⁶——例如一头牛、一只羊或一只公鸡。这样牺牲就失去了它的一部分农作物特征,精灵也在同等程度上脱离了支持它的东西。如果庄稼被一只动物献祭取代,那么这种独立性就更加加强了。然后,它代表的东西与它的关联就变得遥远到有时候不容易看出来的程度。只有通过比较才能看出,狄俄尼索斯的公牛和山羊、德米特尔的马和猪是谷物和葡萄藤的生命的化身。但是如果这个角色是由一个人担当的,⁴³⁷ 他可以自己行事,那么这种区分就变得尤其明显。这时,精灵变成一个有道德的人,有名字,并开始存在于独立于节庆和献祭的传说之中。田地生命的精灵通过这种方式逐渐外在于田地⁴³⁸并被个体化。

但是在这第一个过程中还引入了另一个过程。献祭本身提升了牺

牲,直接赋予它神性。有大量传说与此类封神(apotheoses)有关。赫拉克勒斯直到在奥塔自杀后才加盟奥林匹斯。阿提斯⁴³⁹和艾斯曼⁴⁴⁰只有在死后才获得神性生命。处女座就是埃里戈涅变的,她自缢后成为农业女神。⁴⁴¹在墨西哥,一则神话说,太阳和月亮是通过一场献祭创造的。⁴⁴²众神之母的陀兹(Toci)女神据说也是一个因献祭而具有神性的女人。⁴⁴³在同一个国度,在托特克神的庆典上,囚徒被杀死剥皮,一名祭司穿上其中的一张皮,成为神的形象。他穿着神的装束,坐在宝座上,在这里接受新粮。⁴⁴⁴在克里特的狄俄尼索斯神话中,泰坦杀死了他,他的心脏被放在一个木雕神像(xoanon)之上崇拜。⁴⁴⁵白百罗的斐洛在描述奥克安诺斯的状态时,使用了非常有意义的说法,却被他的儿子科洛诺斯阉割成这样的话:“他被圣化了”,*αφιεώθη*。⁴⁴⁶在这些传说中存在一种对献祭力量的模糊意识。仪式里也有蛛丝马迹。例如,在朱密日,年度菜蔬精灵的一部分被一个人拿走,他将从仲夏日开始担当一年责任。他要假装把一只羊投入圆木之火中。在模拟行刑之后,他的前任将权杖交给他⁴⁴⁷。该仪式不仅是要达到赋予农业精灵以形体的效果,精灵本身还在献祭中出生。⁴⁴⁸现在,考虑到我们无法区分恶灵牺牲和农业牺牲,这些事实恰恰就是我们有关圣化及其直接影响的例子。献祭性封神无非就是牺牲的重生。它的封神是一种特别的情况和一种更高级的圣化与隔离。但是这种形态除了在献祭之外很少出现,在献祭中,通过将神圣特征地方化并将其汇集在一起,牺牲被注入最高级别的神性——一种在献祭中条理化与个性化的神性。

这是让神的献祭成为可能的必要基础。但是为了让它成为现实,仅仅从牺牲中出现还不足以构成神。他在再次进入献祭并成为一牺牲之前,必须具备完整的神性特征。这意味着他已经具备的拟人化人格必须

变得更持久更必要。但这里的问题在于,定期的献祭在生物或一个生物物种与一个超自然力量之间形成了不可分解的关联。不管是出于习惯还是出于任何其他原因,典礼的重复使同样的牺牲定期出现,从而产生了一种持续的人格。因为献祭保持着影响力,神灵的创制就成为以前献祭的结果。这不是偶然的、无关的事实,因为在像基督教这样抽象的宗教里,牧业献祭的人物仍一直保留下来,直到今天,那就是基督,或说上帝。献祭已经为神性象征提供了元素。

但是,正是神话创造者的想象力,才发展出完整的神的献祭过程。实际上,想象力首先赋予可中断的、单调的、被动的人格(即产生于定期献祭的人格)以地位和历史,并因此赋予它一个更为连续的生命。这还没有考虑到如下事实:通过将它从凡间的孕育之处被释放出来,它已经变得更具神性。有时候,我们甚至可以在神话中看到这个渐进的神性化过程的各个阶段。多里安人荣耀卡尼奥斯(即阿波罗)的卡尼亚节就是如此组织的。它的目的是为杀害占卜师卡诺斯的凶手希波特斯的赫拉克勒德赎罪。⁴⁴⁹这里的卡尼奥斯就是占卜师卡诺斯,举行献祭和赎罪就像狄伊波里亚的情况。“长角的”⁴⁵⁰卡诺斯自己与英雄克里奥斯的“公羊”,⁴⁵¹被混为一谈,而后者是原先的动物献祭。从公羊献祭中,神话创造了一个英雄被谋杀的神话,随后又变成一个伟大的民族神。

但是,尽管神话已经发展出了神的形象,但是它并没有清除其他事实。神话保留了它的起源的蛛丝马迹:一个多多少少被歪曲的献祭,构成了神话的主要情节,也可以说构成一个来自献祭的神明的传说故事的核心。西尔万·列维(Sylvain Lévi)已经解释了献祭仪式在婆罗门神话中扮演的角色。⁴⁵²让我们特别关注一下农神的历史是如何与农业仪式交织在一起的。为了做这种演示,我们将某些希腊或者闪米特传说的某些类

型放在一起考虑,就像阿提斯和阿多尼斯的传说一样,它们大大歪曲了神的献祭的主题。有些神话解释了某些庆典的制度,有些故事来自先前的类似神话。⁴⁵³据我们所知,对应这些神话的纪念性仪式(神圣戏剧、游行等),⁴⁵⁴经常没有任何献祭的特征。但是神的献祭的主题,则是一个早已被神话想象自由利用了的母题。

克里特的宙斯之墓⁴⁵⁵、潘的死亡⁴⁵⁶、阿多尼斯的死亡,都是众所周知的神话,我们不必在此详谈。在叙利亚的传说中,阿多尼斯的后代也遭受了他的命运。⁴⁵⁷的确,在某些个案中,神性的坟墓可能是崇拜死者的纪念物。但是在我们看来,更多的情况是神的神话死亡唤起了仪式献祭。它被编入传说,否则传说会很含糊不清。然后,它流传下来,其形式虽含糊而不完整,但仍可能让我们弄清楚它的真实特性。

在有关阿达帕传说的亚述泥板文书上我们看到:⁴⁵⁸“有两位神明从大地上消失;所以我穿着丧服。这两位神是谁?他们是杜穆兹(Du-mu-zu)和济士兹达(Gish-zi-da)。”杜穆兹之死是一个神话中的献祭,证据是他的母亲兼妻子伊什塔尔(Ishtar)用她从地狱的生命之泉取来的水浇在他的尸体之上,希望能让他起死回生⁴⁵⁹——她这么做是为了模仿某种农业宴会。当田地之灵已死或者被弄死,它的身体被投入水中或被洒上水。然后,不管是它起死回生还是在它的坟墓上长出山楂树,生命都获得重生。这里,是洒在尸体上的水以及复活,使我们认为已死之神与农业牺牲相同。在奥西里斯的神话中,是尸体的分散和它的棺材上长出的树让我们这么认为。⁴⁶⁰在特罗曾,在希波吕托斯神庙的围墙内,年度节庆是为了纪念 λιθοβολία,即达米亚和奥克塞西亚女神之死。她们是来自克里特的处女和陌生人,根据传说,她们在一场暴乱中被石头打死。⁴⁶¹外来的女神作为陌生人、过路人,在收获节庆中也扮演了一个角色,扔石头是一个献

祭仪式。打伤一位神明经常就等于他每年一次的死亡。贝伦睡在盖布维莱尔圆顶山峰脚下的布卢门多,像阿多尼斯一样,他被一只野猪所伤,从他伤口中流出的每一滴血上都生出了一朵花。⁴⁶²

神明经常死于自杀。赫拉克斯在奥塔、梅里卡提(Melkart)在提尔,⁴⁶³桑地斯或桑顿在塔尔苏斯,⁴⁶⁴狄多在迦太基——都是自焚而死。梅里卡提之死在每年夏季的一个节庆中得到纪念,那是一个收获的节庆。希腊神话中有些女神的名字是 Απαρχομένη,“被缢死的”女神:如阿耳特弥斯、赫卡特、海伦。⁴⁶⁵在雅典,缢死的女神是葡萄之神司泰菲洛斯的母亲埃里戈涅。⁴⁶⁶在迪尔菲她被称为卡里拉(Charila)。⁴⁶⁷故事说,卡里拉是一个小女孩,在一场饥荒中,她去找国王要她的最后一份食物。她遭到国王责打并驱赶,就在一个与世隔绝的山谷中自缢身亡。现在每年都要为她举行节庆,据说这是根据迪尔菲神谕确立的。它以分配谷物开始。然后制作一尊卡里拉的雕像,再被责打、吊死、埋葬。在有的传说中,神自戕而死。阿提斯和爱斯曼就是这样,爱斯曼被阿斯特洛诺伊追赶,于是用斧子自残。

一种崇拜的创始人或者神明的主祭司经常在神话中死亡。在伊通,伊奥达玛的坟墓燃起神圣之火,她是雅典娜伊多尼亚的女祭司。⁴⁶⁸同样,雅典的阿革劳罗斯也是雅典的祭司,他在雅典娜沐浴节(Plynteria)上的死亡据说也是为了赎罪。实际上,祭司和神明只不过是一个人。我们知道,祭司的确可以是神明的化身,也可以是牺牲的化身:他经常要冒充神明。但此处存在第一次分化,一种神明和牺牲在神话中的互体(doubling)。⁴⁶⁹多亏这种互体,使得神明逃脱死亡。

另一种分化则让这些神话完成了使命,这种神话的核心情节是一神明与一怪兽或者另一神明搏斗。在巴比伦神话中,这样的搏斗包括马杜

克大战蒂儿玛,也就是大战混沌;⁴⁷⁰ 还有柏修斯杀死戈耳工或者约帕之龙、伯勒罗丰对决基美拉、圣乔治击败独眼魔头。⁴⁷¹ 赫拉克斯的十二伟绩也是如此,实际上,在所有这些表现神争(theomachies)的神话中,败者与胜者同样具有神性。

此类情节是神的献祭的一种神话形式。这些神争实际上等同于单个神的死亡。他们在同一节庆中交替出现。⁴⁷² 每年春季举行依斯米安竞技会要么纪念梅里卡提,要么纪念提修斯战胜西尼斯。尼米安竞技会则要么纪念阿喀莫洛斯之死,要么纪念赫拉克斯战胜尼米安猛狮。有时候两种纪念活动的内容也是一样的。怪兽失败之后,接着就搬演神明的婚礼,柏修斯娶安德罗墨达、赫拉克斯娶赫西奥涅。新娘被怪兽攻击,又被英雄解救,这分明就是日耳曼传说中被野猎精灵追赶的“五月新娘”。在阿提斯崇拜中,神圣婚姻的搬演发生在神明的死亡和复活之后。两者的情形类似,目的相同。年轻神明战胜老迈怪兽是一种春季仪式。在马杜克节中,在尼萨奴月(Nisan)的第一天,要搬演他如何战胜蒂尔玛,⁴⁷³ 圣乔治节即屠龙之节是在4月23日举行的。⁴⁷⁴ 现在,阿提斯又是在春季死去的。最后,如果真像贝罗索斯(Berosus)所说,一个亚述的创世神话说彼勒切开自己生育了世界,那么在同一个神明身上就同时发生了两个故事:彼勒的自杀取代了他与混沌的决斗。⁴⁷⁵

为了进一步证明这些神话的主题是相同的,并使论证完整,我们必须加上神明经常在胜利后死去的证据。在格林童话中(Märchen, 60),英雄与龙搏斗之后,在熟睡时遭到刺杀;陪伴他的动物唤回了他的生命。⁴⁷⁶ 赫拉克斯杀死提丰之后,因为吸了怪兽的呼出的气而晕倒在地;是伊俄拉俄斯在一只鹤鹑的帮助下才让他活过来。⁴⁷⁷ 在赫西奥涅的神话中,赫拉克斯被鲸鱼吞掉。卡斯托尔在杀死林扣斯之后,又被伊达斯所杀。⁴⁷⁸

如果我们考虑到,因搏斗而遭遇的敌对双方无非是同一个精灵的两个互体,这些神话的可互换性与可变动性并不难于解释。此类神话的起源多半已经被人遗忘。它们被说成天象之间的搏斗,如光之神与黑暗之神或深渊之神之间的搏斗,⁴⁷⁹天界之神与地域之神之间的搏斗。但是把每个竞争者的角色分辨清楚是极端困难的。他们是具有同样性质的存在,他们的区别既是偶发的又是变动不定的,他们的性质属于宗教想象。他们的亲缘关系完全显现在亚述的万神殿中。太阳神亚述和马杜克是安嫩拿基(Annunaki)的国王,地狱七神之一。⁴⁸⁰火神那古,有时候他的名字是基卑尔(Gibil),有的出处说他是地狱怪兽。至于地狱七神,很难把他们与执行上天意愿的七行星神区分开,尤其是在亚述神话之后的神话中。⁴⁸¹希腊罗马神话融合之后,太阳被封为海得斯之王,⁴⁸²密特拉被当作普路同和提丰,⁴⁸³远在此之前,亚述泥板就说,马杜克统治地狱,⁴⁸⁴火神基卑尔⁴⁸⁵和马杜克本人都是地狱之子。⁴⁸⁶在克里特,杀死狄俄尼索斯的泰坦是他的亲戚。⁴⁸⁷在某些神话里,敌对的神明却是兄弟,还常是孪生。⁴⁸⁸有时候,争斗双方是叔侄,甚至是父子。⁴⁸⁹

即使此类关系缺失,另一种纽带也可以将戏剧中的角色联系在一起,并揭示他们的根本身份。螃蟹,καρκίνος,⁴⁹⁰对于塞里福斯的柏修斯是神圣的动物。而螃蟹在塞里福斯的传说中,是章鱼的敌人,与九头蛇联手对付赫拉克勒斯,而九头蛇也是章鱼。与蝎子相仿,螃蟹又是太阳神的盟友,又是太阳神的敌人。总之,他们是一个神明的不同形式。在密特拉的浅浮雕上记录着密特拉骑着一头他要拿来献祭的牛。同样,柏修斯骑着一匹从戈耳工血里生出来的飞马。怪兽或者献祭动物成了获胜神明在献祭之前或者之后的坐骑。简言之,搏斗或神话狩猎中的两位神明是合作者。波菲利(Porphry)说,密特拉和公牛是同等地位的造物神。⁴⁹¹

可见,献祭已经在神话中生产了无数的后裔。它经过一次次地抽象,已经变成了神话传说的最基本主题之一。但是恰恰是这种情节进入了神的传说,决定了该神明的献祭仪式的形成。祭司或牺牲、祭司和牺牲,都属于业已形成的神明在执行献祭的同时,又承受了献祭。牺牲的神性也没有仅仅存在于神话献祭中,它在对应神话的实际献祭中也出现了。神话一旦形成,就会反作用在产生它的仪式上,并在仪式中实现自身。所以神的献祭并非仅仅是一个好的神话故事题材而已。不管神明可能要经历何种人格改变,不管是完全发展了还是完全萎缩了,仍然是神明在经历献祭;他不简单只是里面的一个角色。⁴⁹²至少在起源上,的确存在一个“真的在场”,天主教弥撒就是如此。亚历山大的圣济利禄(St Cyril of Alexandria)⁴⁹³认为,在某些定期举行的角斗士的仪式搏斗中,某个藏在地下的克洛诺斯(τις κρόνης)会接受从他们伤口流出的净化之血。这个 Κρόνης τις 就是农神节(Saturnalia)上的赛特恩(Saturn),在别的仪式中,他要被处死。⁴⁹⁴赋予代表神明的人的名字,多半将这个人等同于神明。出于这个原因,阿提斯的大祭司,在扮演牺牲的同时,还承当这他的神明和前辈的名号。⁴⁹⁵墨西哥宗教里,有很多知名的、牺牲等同于神明的例子。尤其是在胡兹罗保奇利节(Huitzilopochli)⁴⁹⁶中,神像用甜菜根掺人血揉成,要切成很多份,由虔敬者分而食之。正如我们所见,在每一种献祭中,牺牲无疑都带着点神明的东西。但是此处却是神明本人赤膊上阵,正是这种认同成为神明献祭的特征。

但是我们知道献祭的重复是因为自然的节奏要求这种定期的再现。那么,神话说明了,神明通过考验活下来的目的,就是为了让他再次经受这种考验。所以他的生命就是由不间断的受难与再生构成的。阿施塔特复活阿多尼斯,伊什塔尔复活塔穆兹,以西斯复活奥西里斯,西布莉复活

阿提斯,伊俄拉俄斯复活赫拉克斯。⁴⁹⁷被斩杀的狄俄尼索斯被塞默勒再次孕育。⁴⁹⁸我们已经将本章开始提到的封神话题扯得很远了。神明从献祭中出生的目的就是再走回进献祭,反之亦然。他的人格中不再存在任何断裂。如果他被撕成碎片,就像奥西里斯和珀罗普斯一样,那碎片就被找到一起,重新激活。这时候,献祭的原始目的退居幕后,不再是农业或者牧业献祭了。作为牺牲出现的神明成为自在的神——他有着多重的素质和力量。由此,我们可以推出,献祭原来就是对原初神明献祭的重复和纪念。⁴⁹⁹某些保证献祭永久性的情节经常被加在这样的传说之上。因此,当一位神明多多少少自然死亡的时候,神谕会要求举行赎罪献祭,搬演该神明的死亡。⁵⁰⁰当一位神明战胜另一位神明的时候,他通过启动一种崇拜而将他的胜利永久化。⁵⁰¹

必须注意到,在献祭中,这种导致神明诞生的抽象,可以赋予同一实践以另一种意义。通过类似于导致神争的互体化过程,将神明与牺牲分开。在上面研究过的神话中,敌对双方都具有神性。其中一个在献祭中似乎成为继承他的前任的祭司。但是牺牲的神性并非总是能发展出来的。牺牲经常要处于世俗状态,其结果,先前已经从牺牲中出现的神明,现在要处于献祭之外。然后,导致牺牲进入神圣世界的圣化,就成了给神性人物敬献的礼物。但是,即使在这种情况下,被献祭的总是一只神圣的动物,或至少是一只能够提醒献祭起源的动物。简言之,神明在向自己供献:作为公羊的狄俄尼索斯成为作为克里奥伐戈斯(Kriophagos)的狄俄尼索斯。⁵⁰²然而,有时候,就像神争导致了互体一样,被献祭的动物被交给了神的敌人。⁵⁰³如果它被宰杀,那么它是为了救赎它的同类犯下的反对神的罪过。内米的威耳比俄斯因为是被马杀死的,要以马献祭。⁵⁰⁴向神献祭的观念与神之献祭的观念是平行发展的。

我们上面讨论的各类神的献祭,在事实上汇合并出现在一个印度仪式中,即苏摩献祭。⁵⁰⁵首先,我们可以在这里的仪式中看到可验证的献祭。我们无法在此处讨论苏摩神如何与苏摩植物混为一谈,他如何存在于植物里面,也无法描述它被引入并在献祭地点被接纳的典礼。它用盾牌抬着,受到崇拜,然后被压扁并杀死。然后,从这些被压扁的枝条中,神获得释放并播散于世界。一系列的专有特征使他与自然的各个领域沟通。这种真正的在场,这种跟随在神的死亡之后的再生,是神话中的常见仪式。至于这个献祭所形成的纯神话,就是我们上面所描述的。首先是苏摩等同于弗栗多即神的敌人,这个恶灵掌握不小的力量,并被因陀罗杀死。⁵⁰⁶为了解释为何一位神明可以被杀死,他就被穿上恶灵的装束。被处死的是恶灵,神则从中生出。神化是从邪恶的包裹中释放出来的。但是有时候苏摩要杀死因陀罗;但无论如何,是他给予战神及降魔神因陀罗以力量。在某些文本中,苏摩则充当他自己的助祭人。这些文本竟然将他表述为天界助祭人的原型。从这里到神的自杀,距离并不遥远。这个距离由婆罗门跨越。

以这种方式,他们突显了献祭理论的一个重要方面。我们已经看到,在牺牲和神之间总是存在某种亲缘关系:向卡尼奥斯的阿波罗供献公羊,向伐楼拿供献大麦等。同类吃掉同类,牺牲成为神的食物。因此献祭很快就被视为神的存在条件。它赋予神以生存的不朽性质。因此,不仅有些神明要在献祭中出生,而且正是献祭让他们生存下去。因此献祭好像是他们的本质,他们的起源,他们的创造者。⁵⁰⁷献祭还是万物的创造者,因为所有生命的本质都在它里面。苏摩是天上的太阳、月亮、云、闪电,同时又是大气里的雨,还是大地各种植物之王。在作为牺牲的苏摩里,所有苏摩的形式都结合在一起。他是自然界所有滋养和肥沃的力量所在。他同

时是神的食物和使人兴奋的饮品、不朽的创造者、给予永生的神。所有这些力量都通过献祭汇集、创造、分配。然后,这些力量成为“生命之王”(Prajapati,生主)。正是在《梨俱吠陀》的著名赞美诗(X, 90)中,原人(Purusha)⁵⁰⁸生出了神、仪式、人、种姓、太阳、月亮、植物和牛。它将成为古典印度的梵天,所有神学都给予它创造性的力量,它发散和结合了神的力量,从而播种了生命,就像伊阿宋和卡德摩斯,种下了生长出战士的龙牙。生命从死亡中生出。阿多尼斯的尸体上长出了花朵;从参孙杀死的狮子的尸体上,以及从阿里斯泰俄斯的牛的尸体上都飞出了蜜蜂。

因此,神学从献祭神话中借鉴了宇宙论。它用献祭解释了创世,正如大众想象解释了自然的年度生命一样。因为从神的献祭中可以追溯世界的起源。⁵⁰⁹

在亚述宇宙论中,众生是从被击败的提亚马特的血中创造出来的。从混沌中分离出来的元素被视为献祭或者造物神的自杀。袞克尔(Gunkel)⁵¹⁰已经证明,在我们的心目中,同样的观念也存在于希伯来的大众信仰中。它也出现在北欧神话中,并且是密特拉崇拜的基础。浅浮雕描绘了从献祭牛中生出了生命;它的尾巴变成了谷穗。在印度,通过仪式不断创造的东西最终成为一个绝对的“无中生有”(creatio ex nihilo)。起初一切皆无,原人想出现有。他通过自杀舍弃了自己,舍弃了自己的身体(后来成为佛教舍弃观的模型),是神明带来万物。

我们可以认为,当献祭在这个水平被英雄化之后,才出现定期献祭。来自混沌和邪恶的不断攻击,不停地要求举行新的创造献祭和救赎献祭。基督教神学就是因此保留了变形的和可以说纯净化了的献祭。⁵¹¹ 献祭的效力就这样简单地从物理世界转移到道德世界。神的救赎献祭被保留在日常弥撒之中。我们在此处不打算检视基督教仪式如何建立,或者它如

何与早期仪式联系在一起。但是,我们相信,通过此项研究,我们有时候已经可以将基督教献祭典礼与我们研究的献祭典礼加以比较了。我们此处只想指出,它们之间有着惊人的相似之处,并指出,那些如此类似农业献祭的仪式,如何可以发展出一种救赎的献祭观念和一种与独一无二的、超验的上帝飨食的观念。在这个方面,基督教献祭是历史上最有教益的献祭之一。我们的牧师通过同样的仪式过程所追求的效果,与我们的始祖所追求的毫无二致。天主教的圣化机制与印度教的献祭在一般形态上也一模一样。它再清楚不过地表现出一种赎罪与飨食的节律性交替。基督教的想象是建立在古代模型之上的。

第六章 结论

现在可以更清楚地看出,在我们的观点中,献祭体系的一致性包含了什么。这种一致性并非像史密斯所说,指所有献祭皆来自一个原始的、简单的形式。那样的献祭并不存在。在所有的献祭程序里,我们已经能够区别最一般、操作上最不复杂的程序,那就是神圣化和去神圣化。然而实际上,任何去神圣化献祭,不管多么纯粹,我们都可以从中发现牺牲的神圣化。反过来说,任何神圣化的献祭,即使标记得十分清楚,都需要一个去神圣化的程序,否则牺牲的遗骸将无法加以利用。两种成分彼此依赖,互为对方的存在条件。

而且,这两种献祭仍然只是抽象类型。每一种献祭都仅在特定的条件下发生,并有特定的目的。目的的不同使得程序也多种多样,我们已经举了一些例子。既然任何宗教中都或多或少存在这两种程序,我们所知的所有献祭仪式就呈现极大的复杂性。不仅如此,不复杂的仪式本来也不存在,因为它要么同时追求好几种目的,要么为了一个目的而动员好几种力量。我们已经看到,去神圣化的献祭甚至赎罪祭本身,都与粮食祭纠缠在一起。但是也存在其他复杂的例子。阿马祖鲁人的祈雨仪式要集合一群黑牛犊,杀掉一只并默默地吃掉,然后把骨头拿到村外烧掉;一个操作程序中包含了三个不同的主题。⁵¹²

在印度教的动物祭中,这种复杂性甚至更为明显。我们看到,有出于

赎罪目的敬献给恶灵的食物、专门留出的神性食物、祭主享用的飧食食物、给祭司食用的食物。牺牲既可以用于诅咒敌人,也可以用于占卜和盟誓。献祭在一个层面上属于动物崇拜(theriomorphic cults),因为动物的灵魂被遣往上天,成为动物的原型,并永久保护该物种。最后,存在救赎献祭,因为祭主被圣化了:他处于神性的力量之中,并用牺牲代替他位置的方式救赎自己。所有这些都混杂在同一个体系里,尽管多样却颇为和谐。在意义重大的仪式中尤为如此,例如在向苏摩的献祭中,除了我们已经描述的情况之外,更高的、神的献祭也出现了。简言之,就像一个巫术典礼或者一个祈祷可以同时成为一次感恩行动、一次起誓、一次赎罪一样,献祭可以履行极为多样且同时并存的功能。

但是如果献祭如此复杂,哪里来的一致性呢?那是因为从根本上说,在多样性背后,献祭总是包含一个共同的程序,可以用于哪怕最不一样的目的。这个程序就是通过一个牺牲的媒介,建立神圣和凡俗的沟通手段,这个牺牲也就是在庆典程序中被毁灭的东西。可见,与史密斯的信念相反,牺牲未必要具备完整而明确定义的宗教特质就可以进入献祭:正是献祭本身赋予它宗教特质。因此,献祭可以赋予牺牲最为多样的力量,并因此让它在不同的仪式或者在同一个仪式中可以完成最为多样的功能。牺牲也可以将宗教世界的神圣特征传递给凡俗世界,反之亦可。它身上的力量流向无关紧要。与此同时,已经从牺牲处释放的精灵可以被委以将祈愿呈送给天界力量的重任,也可以被用于预言未来,还可以通过将他的一份牺牲转呈给众神的方式平息天怒并救赎自己,最后,精灵可以享用剩下的神圣之肉。另一方面,一旦牺牲被隔离开来,那么不管要做什么,它都具备了某种自主能力。它成为能量的汇集点,从中释放出的影响力,超越了祭主赋予仪式的狭窄目的。一只动物为了救赎一个 dikshita

而被献祭；立即产生的后果是，被释放的精灵会滋养整个物种的永恒的生命。因此献祭自然超出了多数初级神学赋予它的狭窄目的。这是因为献祭并非完全由一系列个体行为组成。仪式将它针对的整个复杂的神圣事物都调动了起来。从该研究的一开始，献祭就已经呈现出圣化体系的一个特别后果的面目。

没有必要详细地解释为什么凡俗要与神圣建立一种关系；这是因为它在神圣中看到生命之源。因此它接近它会有各种好处，因为正是在那里凡俗才能找到自己存在的条件。但是，凡俗何以在接近它的时候非得保持距离呢？凡俗何以只能通过一个媒介才能与神圣沟通呢？仪式的毁灭性后果部分地解释了这个奇怪的程序。如果这些宗教力量是生命力量的本质，那么它们就具备了一种性质，使得普通人与它们的接触成为可怖的事情。最重要的，当它们达到一定强度的时候，就不能再集中于一件凡俗物品之上而不加以毁坏了。不管祭主多么需要它们，都必须以最大的谨慎才可以接近它们。这就是为什么他要这些力量和他之间引入媒介，其中主要媒介就是牺牲。如果他追随仪式的程序一直跟到最后，他将看到死亡而不是生命。牺牲代替了他的位置。它独自穿越危险的献祭地带，死在那边，实际上，它去那边就是为了死。祭主则得到保护：神明拿到的是牺牲而不是他。牺牲拯救了他。摩西未替他的儿子行割礼，耶和华到摩西的旅馆与他“打斗”，摩西就要死掉了，他的妻子野蛮地割下儿子的阳皮，丢在耶和华的脚前，对他说：“你因割礼就是血郎了。”阳皮的毁坏使神满意，就不再追讨摩西，摩西得到救赎。任何献祭都包含有救赎的观念。

但是这个第一层的解释还不足够一般化，因为在供献中，沟通同样是通过媒介发生效力的，但却没有出现毁坏。这是因为圣化的后果过于严重了，即使它不是毁坏性的。所有过深地卷入宗教领域的东西都可以单

单因为这个事实而被从凡俗领域移除出去。一个生命浸入的宗教感受越深,他所承受的使他孤立的宗教禁忌也就越强。拿细耳人的神圣性使他瘫痪。另一方面,过于亲密接触神圣事物的一切都具有了神圣事物的性质并像它们一样变得神圣。因此,除非是从献祭中生发出来的,否则任何东西都无法在进入献祭的时候有任何优越性。退出仪式部分满足了这个目的。它们削弱了圣化的力量。但是如果力量过于强大,它们自己就无法充分地削弱它。因此,祭主或者献祭物只有在圣化的力量已经得到缓和的时候,也就是说,变得间接的时候,才能接受圣化。这就是媒介的目的。因为有它,才使两个同时在场的世界互相渗透且彼此分离。

宗教献祭的一个非常特别的特征可以用这个方式解释。在任何献祭中都存在一次舍弃的行动,因为祭主剥夺并给出自己。这种舍弃经常是强加给他的。因为献祭并非总是可有可无的,而是神所需要的。希伯来人的仪式说,崇拜和礼拜是他们的债务;印度教说,众神的份额是他们的债。但是这种舍弃和敬献并非不带有他们自私的一面。祭主放弃自己的东西,但是他没有给出自己。他谨慎地让自己闪在一边。这是因为如果他给出,部分原因是为了获取。因此,献祭呈现了双重特征:它是一个有用的行动,也是责任。无私与自利混杂在一起。这就是为什么它经常被视为一种契约。基本上可以说,没有献祭不包含某种契约成分。双方交换服务,各取所需。因为神明也需要凡俗。如果农获中不给神留出一份,谷物之神就会死掉;为了让狄俄尼索斯获得重生,就必须在收获葡萄的时候向他献祭山羊;正是人类给神明献上苏摩饮品,才让加强他们防御恶灵的力量。为了让神圣能够延存下去,必须给出他的那份食物,这一份要从凡俗那里分摊。这种模糊性正是献祭具有的性质。实际上,这有赖于媒介的存在,我们知道没有媒介就没有献祭。因为牺牲与祭主和神明都不

同,它在联合他们的同时又把他们分开;他们彼此拉近,却没有将自己完全给予对方。

然而,存在一种情况,里面没有任何自私的算计。这就是神明的献祭,因为要献祭自己的神明,无可挽回地将自己给了出去。这时候所有媒介都消失了。同时充当祭主的神明,又是牺牲甚至有时候还充当助祭人。所有出现在普通献祭中的不同成分,在这里进入彼此并混杂在一起。但是这种混杂只对神话的即理念的存在才有可能。为全世界将自己献祭的神明的概念就是这样实现的,并成为即使是对最文明的民族来说的最高表达,以及早期的舍弃的理想极限,里面是不出现分摊的。

但是正因为如此,因为神明的献祭并非出自宗教的想象领域,所以也可能有人相信整个体系只是一种意象的游戏。虔敬者将自己最珍贵的财产献祭给了一种似乎没有实证成分的力量。不信者则在这些仪式中只看到徒劳而浪费的幻觉,并惊诧于所有人都如此急切地将精力耗费在幻影之上。但是或许存在着一种真实,可以让我们将整个制度附着在上面。宗教观念因为被人信仰,所以是存在的;它们作为社会事实而客观存在。与献祭的功能有关的神圣事物是社会事物。这足以解释献祭了。献祭的正当性需要两个必要条件。首先,必须存在祭主之外的事物,让他走出自己,向其献祭。其次,这些事物必须与他十分贴近,可以让它与它们发生关系,在它们当中找到他所需要的力量和确定性,并通过与它们的接触得到他希望从仪式中期望的利益。这种亲密的介入和分离的特征,这种内在的和超验的特征,是社会实体最高程度的独特性。它们同时存在于个体之内与之外,取决于一个人的视角。这样我们就懂得了献祭的功能可能是什么,而不用理会信仰者表述的那些象征了。它是一种社会功能,因为献祭关注的是社会实体。

另一方面,个体或者群体放弃的财产,滋养了社会力量。无疑,倒不是社会需要献祭的那些东西。这里出现的一切,都属于观念世界,探讨的是心智与道德能量。但是,隐含在所有献祭中的舍弃行动,通过频繁地提醒个体意识到集体力量的存在,实际上维护了集体力量的理念性存在。这些赎罪性和一般性净化、群体的飨食和神圣化、这些城邦精灵的创造,给予了或者定期更新了表现为神明的共同体——那种特征,善良的、强大的、沉重的、可怕的,这特征是一切社会实体的基本特征。不仅如此,个体也在同一行动中发现了自己的优势。他们将社会的整个力量赋予彼此、赋予自己、赋予他们珍视的东西。他们在自己的誓言、约盟、婚姻中注入社会的权威。它们就像保护力量一样包围着他们犁开的田地和建造的房屋。同时,在献祭中,他们找到了回归被打乱的平衡的手段:他们用赎罪从社会谴责和错误后果中拯救了自己;他们分摊利用了社会保留给自己的那些东西,他们取得了使用它们的权利。社会准则因此得到维护,且不会威胁到他们,也不会削弱群体。所以献祭对于个体和共同体的社会功能也就完成了。而且,由于社会不仅是由人构成的,还是由物和事件构成的,因此我们也看到,献祭如何既可以通过利用自然现象而成为定期的,也可以根据人的不时之需而成为偶然的。简言之,它让自己适用于千千万万种目的。

而且,我们业已看到,有多少非严格宗教意义上的信仰和社会实践与献祭相关。因此我们又探讨了契约的观念、救赎的观念、惩罚的观念、礼物的观念、舍弃的观念,也探讨了灵魂和不朽的观念,它们仍不失为共同道德的基础。这表明献祭对于社会学的重要性。但是在此项研究中,我们没能追索献祭的发展及其所有的流变。我们给自己定下的任务,只是试图摆正献祭的位置。

注 释

缩 写

下述文献缩写用在注释中。

AitB *Aitareya Brahmana*

ApShS *Apastamba Shrauta Sutra*

AV *Atharva Veda*

Frazer, GB J. F. Frazer, *Golden Bough* (references are to first edn. , 2 vol. , London, 1890)

Hillebrandt, NVO A. Hillebrandt, *Das Altindische Neuund Vollmondsopfer* (Jena, 1879)

KauS *Kaushika Sutra*

Levi, Sacrifice Sylvain Levi, *La Doctrine du Sacrifice dans les Brahmanas* (Paris, 1898)

Mannhardt MythForsch Mannhardt, *Mythologische Forschungen* (Strasbourg, 1884)

Mannhardt, WFK Mannhardt, *Wald-und Feldkulte* (Berlin, 1875—1877)

Oldenberg, RelV Oldenberg, *Religion der Veda* (Berlin, 1894)

Paton, Cos W. R. Paton and E. L. Hicks, *The Inscriptions of Cos* (Oxford, 1891)

RV *Rig Veda*

- Schwab, Thieropfer** Julius Schwab, *Das altindische Thieropfer* (Erlangen, 1886)
- ShB** *Shatapatha Brahmana*
- Smith, Kinship** Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Cambridge, 1885)
- Smith, RS** Robertson Smith, *Religion of the Semites* (London, 1889; 2nd., 1894)
- Stengel, GK** Stengel, *Die griechischen Kultusalterthümer* (Munich, 1898)
- TB** *Taittiriya Brahmana*
- TS** *Taittiriya Samhita*
- VS** *Vajasaneyi Samhita*
- WAI** H. C. Rawlinson, *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia* (London, 1861—1870)

导 论

1. *Primitive Culture* (London, 1871), II, ch. xviii.
2. 参见 F·尼采所写的一本肤浅的小册子, *Die Idee und die Stufen des Opferkultus* (Kiel, 1889)。从根本上说,这也正是两位曾严厉批评过罗伯逊·史密斯的作者采用的学说: Wilken, “Eene nieuwe theorie over den oorsprong des offers”, *De Gids*, 1891, Pt. III, pp. 535ff, 以及 M. Marillier, “La Place du totemisme ...”, *Revue d'histoire des religions*, vol. 37, 1897—1898.
3. *Encyclopedia Britannica* (9th edn., 1875—1880), article “Sacrifice”; *The Religion of the Semites*.
4. J. F. McLennan, “The Worship of Animals and Plants”, *Fortnightly Review*, N. S. VI (1869), pp. 407ff, 562ff; N. S. VII (1870), pp. 194ff.
5. *Kinship and Marriage in Early Arabia*.
6. Jevons, *An Introduction to the History of Religion* (London, 1896). 关于其局限, 见 pp. 111, 115, 160. E. Sidney Hartland, *The Legend of Perseus* (London, 1894—1896), II, chap. xv, 他采用了罗伯逊·史密斯的理论。
7. Frazer, *The Golden Bough*, chap. iii.
8. Mannhardt, WFK; *Mythforsch.*

9. 首先我们必须表明,我们所使用的文本和我们对它们的批评态度。吠陀仪式的文献分成《吠陀经》或《吠陀本集》、《净行书》和《经书》。《吠陀本集》是在仪式中诵念的经文和仪规的结集;《净行书》是对仪式的神话与神学评论;而《经书》则是仪式手册。虽然这些文献的顺序都是相互依赖的,就像一系列连续阶层一样,《吠陀经》在其中是最古老的(见 Max Muller, *History of Sanskrit Literature*, London, 1859, p. 572),我们以及梵语学者越来越倾向于采用印度传统,认为它们形成了一个整体,它们相互之间也是互补的。不用确定它们的确切或大致的时代,我们可以断定,它们必须彼此联系才能让人理解。祷文的意义,婆罗门的观念,他们的行动,都是密切关联在一起的,而如果不对所有的文献进行连续的比较,也不可能得到事实的意义。它们是根据使用它们的祭司的职能和不同的婆罗门氏族的职能来划分的。我们使用了以下资料:“Schools of Narrator”:《梨俱吠陀》,这是何塔(hotar)所用圣歌的结集(并不因为它只包含仪式圣歌,或时间晚近),2nd edn., Max Muller(*Sacred Books of the East*, vol. XXXII), translation by Ludwig; 以及这一学派其他文献中的《爱陀奈耶梵书》(*Ashvalayana Shrouta Sutra*, Bibliotheca Indiana, vol. 49);“祭司派”: (a) 白夜柔吠陀派(Vajasaneyins), Weber 编辑的文献;《百道梵书》, Eggeling 译(*Sacred Books of the East*, vol. XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV);《绳法经》; (b) 黑夜柔吠陀派(Taittiriya):《推提利耶本集》(ed. Weber, *Indische Studien*, XI and XII) 包括程式和《梵书》;《推提利耶梵书》,也包括程式和《梵书》;《阿跋斯檀婆天启经》(ed. R. Garbe), 我们已经特别提到了其仪式。关于这些文献,必须加上那些家庭仪式的文献,即各种派别的 Grihya Sutras (Oldenberg 译, 收在 *Sacred Books of the East*, vols. XXIX, XXX)。除了这些之外,还有一系列(供婆罗门使用的)阿闍婆文献:《阿闍婆吠陀》(*Atharva-Veda*),《咒文吠陀》(ed. Whitney and Roth); 译著:由布隆菲尔德(Bloomfield)选编,载于 *Sacred Books of the East*, vol. XLII; books viii-xiii, V. Henry. *Kaushika Sutra*, ed. Bloomfield。如果没有加兰德(Caland)、温特尼兹(Winternitz)和列维(Sylvain Lévi)的著作,我们对印度教仪式的研究是不可能进行的。

至于我们对《圣经》献祭的研究,是以“摩西五经”为基础的。我们不想从《圣经》批评中借用希伯来献祭仪式历史的原理。首先,这样一项研究所需的材料在我们看来仍然是远远不够的。其次,即使我们认为《圣经》批评能够提供文献的历史,我们也拒绝把这种历史与事实的历史混在一起。特别是,不管《利未记》和《祭司典》究竟是在什么时代,在我们看来,文献的历史并不一定是仪式的年代;仪式的特征也许只能往后推迟一步了,但它们在被记录下来之前就已经存在了。因而,我们能够避免在每

一种仪式的情况下提出它是否属于一种古代仪式的问题。关于批评学派的某些结论的缺陷,见 J. Halevy, “Recherches bibliques”, *Revue Semitique* (1898), pp. 1ff, 97ff, 193ff, 289ff; (1899) 1ff。关于希伯来献祭,见下述一般著作:S. Munk, *Palestine* (Paris, 1845); W. Nowack, *Lehrbuch der hebräischen Archeologie* (Freiburg, 1894), pp. 138ff; I. Benzinger, *Hebräische Archeologie* (Leipzig, 1894), pp. 431ff; 亦见下述特别著作:H. Hupfeld, *De prima et vera festorum apud Hebraeos ratione* (programm, Halle, 1851); E. Eirhm, “Über das Schuldopfer”, *Theologische Studien und Kritiken*, 1854; W. F. Rinck, “Das Schldopfer”, *ibid.*, 1885; J. Bachmann, *Die Festgesetze des Pentateuchs* (Berlins, 1858); J. H. Kurtz, *Der alttestamentliche Opferkultus* (Mitau, 1862); E. Riehm, “Der Begriff der Suhne im alten testament”, *Theologische Studien und Kritiken*, vol. 50, 1877; J. C. Orelli, “Einige alttestamentliche pramissen zue neutestamentlichen Versöhnungslehre”, *Zeitschr. Für christl. Wissen und christl. Leben*, 1884; Müller, *Kritische, Versuch über den Ursprung und die geschichtliche Entwicklung des Pessah und Mazzothdestes* (Inaug. Diss., Bonn, 1884); H. Schmoller, “Das Wesen der Sühne in der alttestamentlichen Opfertora”, *Theol. Stud. Und Krit.*, vol. 64 (1891); Flock, *De Nonnullis Veteris Testamenti Prophetarum Locis, etc.* (Programm, Dorpat, 1893); A. Kamphausen, *Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion* (Programm, Bonn, 1896)。关于献祭方面的《福音书》文献,见 Berdmore Compton, *Sacrifice* (London, 1896)。

第一章

10. 梵语经典中的“札吉曼尼”(yajamana)。请注意这个词的用法,动词 yaj 的现在分词中动语态,意思是“献祭”。对印度学者来说,祭主是期望他的行动能够对自己产生作用的人。(试比较吠陀程式,“我们作为为自己献祭的人”,阿维斯陀程式 yazamaide 的 ye yazamahe (Alfred Hillebrandt, *Ritual Litteratur*, Strasbourg, 1897, p. 11))。在我们看来,这些献祭的效用是仪式的必然结果。它们不能被归功于神学逐渐插入到宗教行为及其后果之间的自由神圣意志。因而,可以理解,我们忽略了一些暗示着献祭一礼物的假设和严格的个人神灵的介入问题。

11. 这通常都是印度献祭的情况,它在大多数情况下都是个人的献祭。
12. 例如, *Iliad* I, 313f.
13. 这尤其是真正的图腾献祭的实际情况,也是集团本身作为实现献祭角色的那些献祭的实际情况,而杀死、切碎和吞吃牺牲品也是如此;最后,这也是相当一部分人类献祭、首先是那些内部食人俗的情况。但更经常的是,现在的纯粹事实就足够了。
14. 在古代印度,房主(*grihapati*)有时会为整个家庭举行献祭。当他只是仪式中的一个参加者时,他的家人和他的妻子(后者出现在更大的献祭中)会从献祭中获得某些效果。
15. 依照 Ezekiel 的意见,王子(*nasi* = 离乡者)不得不在节庆中支付献祭的花费,他要提供供品和牺牲品。参见 Ezek. Xlv, 17; II Chron. Xxxi, 3。
16. 见下文,第 65 页。
17. 见下文,第 65 页,注 378。我将特别举出客人在进入房屋时举行的献祭: H. C. Trumbull, *The Threshold Covenant* (Edinburgh, 1896), pp. 1ff.
18. 关于“血约”及其与献祭联系的方式,见 Smith, RS, Lecture IX; H. G. Trumbull, *The Blood Covenant* (London, 1887)。
19. 关于头发的圣化,见 G. A. Wilken, “Über das Haaropfer und einige andere Trauerebrauche bei den Volkern Indonesiens”, *Revue coloniale internationale*, 1884。
20. Lev. ii, 1ff; vi, 7ff; ix, 4ff; x, 12ff; Exod. Xxiii, 18; xxxiv, 25; Amos iv, 5。素祭如此完满地实现了任何其他献祭的功能,以至于没有油和香的素祭取代了赎罪祭,并且有着同样的名称。(参见 Levit. V, 11)素祭经常在献祭的一般意义上使用(例如, I Kings xviii, 29, etc.)。相反,在马赛碑铭中, *zebah* 这个词就像素祭一样被用于植物供品: C. I. S. 165, 1, 12; 1, 14; 参见 *ibid.*, 167, li. 9 and 10。
21. Levit. ii.
22. Aristophanes, *Plutus*, II, 659ff. Stengel, GK, pp. 89ff.
23. Porphyry, *De abstinence*, ii, 29. Diogenes Laertius, viii, 13 (Delos). Stengel, GK, p. 92. Pliny, *Nat. Hist.*, xviii, 7. Scholium on Persius, ii, 48.
24. Smith, RS, pp. 230ff. 他甚至把在闪米特仪式中的酒和油供品相当于动物牺牲的鲜血。
25. K. Bernhardt, *Trankopfer bei Homer*, Programm des königlichen Gymnasiums zu Leipzig, 1885. H. von Fritze, *De libatione veterum Graecorum*, Berlin, 1893.
26. Ηφάλεια 与 μελίσσας. 见 Stengel, GK, pp. 93 及 111. J. G. Frazer, *Pausanias*

(1898), III, p. 583.

27. Stengel, GK, p. 99. 现代实践中,有时用神灵奠酒取代古代献祭。见 p. Bahlmann, *Münsterlandische Märchen* (Münster, 1898), p. 341. 参考 Paul Sartori, “Über das Bauopfer”, *Zeitschr. Für Ethnologie*, vol. 30(1898), p. 25.

28. 见 A. Hillebrandt, NVO, pp. 42, 43 的文本。

29. 正如在罗马程式 *in sacris simulate pro veris accipi* (Servius, *Ad Aeneid.*, II, 11; Festus, 360b) 中所暗示的那样,这些植物圣化取代了洒血献祭吗? 人们无疑很方便地想象出一个稳定的进程,从人到动物献祭,然后从动物献祭到偶像表现的动物献祭,由此推出最后的糕饼供献。可能在某些我们所知甚少案例中,新仪式的引入导致了上述替代。但是将这些事实通则化并无说服力。某些献祭的历史呈现出相反的过程。在某些农业节庆中献祭的面制动物实为农事邪灵而非动物牺牲的模拟物。下文有关这些庆典的分析将阐述此说。

30. 从该定义可推出,宗教惩罚和献祭(至少赎罪献祭)之间存在类似与差异。宗教惩罚也暗示一种圣化(*consecratio bonorum et capitis*);它同样属于一种毁坏并通过这种圣化发挥效力。该仪式足以类似于罗伯逊·史密斯见到的可谓赎罪献祭的那些献祭。只是,在惩罚的情况中,表现为暴力面貌的圣化直接影响了已经犯罪并要赎罪的人;另一方面,在赎罪献祭的情况中,发生了替代,赎罪落在牺牲而非罪者之上。然而,因为社会被罪恶沾染,惩罚同时成为一种祛除它因玷污所致的污秽的手段。这样,对于社会来说,罪者扮演了一个赎罪牺牲的角色。可以说惩罚和献祭是一次且同时发生的。

31. 见 Max Muller, “Die Todtenbestattung bei den Brahmanen”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. IX, p. lxiii. KShS, 1. 2. 10, 12, 以及 Mahidhara 的评论, ad loc., 尤其是 11. 参考 Kulluka on Manu, 2, 25. *Vedanta Sara*, 7ff (ed. Böhtlingk in *Sanskrit-Chresto.*, pp. 254, 255)。似乎这种分类只是得到了晚近权威的垂青,其他人则追溯到更古老的典籍上。但实际上它首先见于礼拜典籍,有别于惯常程式(*yajus*),即备选仪式(*kamyashtiyaajyas*)和赎罪仪式(*prayashcittani*)。它载于《净行书》(例如 TB),上面连篇累牍地记录赎罪或特别盟誓和必要的献祭。最后,《经书》连续将仪式分成恒常的(*nityani*)、义务的、赎罪的(*prayashcittani*)。这些区分在庄严仪式和家庭仪式中都可以看到。(见 Oldenberg, “Survey of the Contents of the Grihyasutras”, in *Sacred Books of the East*, vol. XXX, pp. 306ff.) 这些典籍也包含有关治疗仪式(*bhaishajyani*)的套语,类似于我们已知的载于

Kaushika Sutra 的内容(Adh. III, ed. Bloomfield, 1890)。因此献祭实际上根据这种最原初的分类区分, 尽管稍后才成为一个有意识的区分。

32. *vajapeya*. A. Weber, “Über den Vajapeya”, *Sitzber. K. k. akad. D. Wiss. Zu Berlin, Phil. -hist. Kl.* (1892), pp. 765ff, 以及 A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie* (Breslau, 1891—1902), I, p. 247。

33. 例如, 为求子嗣或长命(Hillebrandt, *Ritual Litteratur* (见上注 10), sects. 58, 66)。这些献祭极多, 实际比我们看到的已出版典籍中的记载还要多。

34. 原则甚至如此有力以至于献祭仪式在祭坛搭建之前就已经开始。(见 Hillebrandt, *ibid.*, sect. 59, *vorbemerkung.*)

35. Hillebrandt, *ibid.*, sect. 66.

36. 所以我们将苏摩(*soma*)翻译成一个普通名词, 其复合形式为 *somayajna*。这个术语无法翻译, 因为该词同时指作为牺牲的植物、献祭释放的神明、被献祭的神明。有鉴于此, 我们才如此选择。

37. 实际上苏摩除非在绽放之时即春天之时, 否则无法被献祭。(见 *Ashvalayana soma prayoga*, in MS Wilson 453, Oxford, Bodleian Library, fo. 137.)

38. 实际上, 阿耆尼—苏摩(ApShS, VII)的动物献祭仪式, 与闷死吠舍(绝育母牛)的阿阔婆仪式(*KauS*, 44 and 45)存在极大的类似之处。同样, 根据不同思想流派, 各种动物献祭的家庭仪式, 包括用牛赎罪的家庭仪式(下详, 第 55 页), 也如此类似, 以至于两者都可以作为描述的底本(见 Hillebrandt, *Ritual Litteratur* [见注 10], sect. 44)。

39. Deut. xii, 6, 11, 27, 参见 Levit. xvii, 8, 参见 Judg. xx, 26, II Sam. vi, 17 等, 只提及了燔祭和平安祭(*zebah* 或 *shelamim*)。揭示这些套语是否与先前仪式或同期仪式相关的问题, 对于我们的工作无关紧要。赎罪祭只在后来才进入希伯来仪式的理论, 见 Benzinger, *Hebr ische Archeologie*, pp. 441 and 447ff. 撒上 iii, 14 过于含混, 我们根本无法用它否定赎罪祭(*hattat*)的存在。无论如何也不可能断言赎罪祭脱胎于罚金。

40. Levit. iv, 2.

41. *Shelamim* = *zebah shelamim*. 有关 *zebahir* 等同 *zebah shelamim* 的论述, 见 Benzinger, *ibid.*, p. 435.

42. 翻译 ‘olah 一词时, 我们遵循传统的解释, 基于圣经原文 “he caused the ‘olah to rise up (the rising up)””。参见 Clermont-Ganneau, “L’Inscription Nabatéenne de Ka-

nathat", *Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions*, Paris, Series 4, vol. 26, 1989, p. 599. 关于'avon及其赎罪,见Halévey的文章,载*Revue Sémitique*, 1898, p. 49. 另一种在仪式中也会得到救赎的罪过称为asham (Levit. v), 似乎并未导致一种特别的献祭形式。可能是救赎该罪过的献祭被成为aham, 但是根据《利未记》第五章, 赎罪礼是由hattat与'olah组合成的;《利未记》第七章第2-7节将hattat与asham合而为一;参见民v, 9ff. 但是结xl, 39; xlii, 13; xlv, 20都在两个献祭上做了正式区分。

43. 马赛碑铭(C. I. S. I, 165)就将献祭归纳为三种类型:(1)kalil, 相当于希伯来的燔祭;(2)sauat, sacrificium laudis 或 orationis, 相当于平安祭;(3)shelem-kalil. 第11行仅提及两种特别的献祭, shasaf 和 hazut (见 C. I. S., I, p. 233)。Shelem-kalil 要被认为是一种相类于献祭的东西吗? 见 G. A. Barton, "On the Sacrifices Kalil and Shelem-Kalil in the Marseilles Inscription", *Proceedings of the American oriental Society*, 1894, pp. lxvii-lxix. 碑铭 167(迦太基)只在 kelilim 和 sauat. 参见 Clermont-Ganneau, *ibid.*, pp. 597-599.

44. Exod. xxix; Levit. viii.

45. Levit. xii, 6.

46. Levit. xiv. 参见 Levit. xiv, 7 和 Exod. xxix, 20。

47. 希腊的献祭可以简单地分为膳食献祭和赎罪献祭, 向冥神献祭与向天神献祭: 在史丹格尔的杰出著作中(GK)也做如此分类。这种分类只在表面上很精确。

48. Levit. iv, 9; vii, 14; ix, 21, 等。

49. Levit. x, 16.

50. Ezek. xlii, 19ff; xlv, 19. 参考麻风病人的净化, Levit. xiv, 7.

51. Exod. xxix, 20.

第二章

52. 在仪式中, 进入献祭的原则是恒定的。在苏摩献祭中表述得相当精彩, 在苏摩中, 我们有 prayaniyeshti, 即进入献祭, 完全对应着 udayaniyeshti, 离开献祭。ShB, 3, 2, 3, 1; 4, 5, 1, 1. 参考 AitB, 4, 5, 1 and 2; 另 TB, 5, 6, a; 5, 3, 4. 一般地说, 简单的仪式和直接的圣化对准备献祭来说足够了。但是我们看到在有些情况下,

主要献祭之前会有预备献祭。因此有 *pracidaneae* (Aulus Gellius, IV, 6, 7)。而 *Προθῦατα* 则并非属于同样性质 (Euripides, *Iphigenia at Aulis*, 1310—1318, 参见 Paton, Cos, 38, 17; 但是其他献祭则与它们相似: *ibid.*, 38, 12.

53. 关于 *diksha*, 见 Bruno-Lindner, *Die Diksha oder Weihe für das Somaopfer Leipzig*, 1878)。他只研究神学文本并加以比较。而且, *ShB*, *AitB*, *TS* 在这个问题上的确很完整。奥登堡 (H. Oldenberg, *RelV*, pp. 398ff) 视 *diksha* 为一个禁欲仪式, 可与萨满相提并论。他没有赋予这些庆典任何象征价值, 认为它们颇为晚近。奥登堡似乎已经指出问题的一个方面; 但是这个解释非常容易与我们的解释调和在一起。关于整个婆罗门教的文本, 见 S. Lévi, *Sacrifice*, pp. 103—106. 对于 *diksha*, 我们的观点与马克思·韦伯类似 (前引, 注 32, 第 778 页)。 *Diksha* 在《梨俱吠陀》中只是很模糊地提到, 也的确没有必要提。但除此之外, 它在整个吠陀文献中都占据显要的位置。这个仪式很成功, 也因此保存得很完整, 在富兰那和密宗仪式中是非常重要的。

54. 见 Lévi, *Sacrifice*, p. 103.

55. *TS*, 6, 1, 1, 1.

56. 印度文本对这个仪式有精彩的解释, 很多其他宗教也如此; 头发、眉毛、胡子、手指甲、脚趾甲属于“死亡部分”, 是身体上的不洁部分。剪掉它们可以让一个人变得洁净。 *TS*, 6, 1, 1, 2.

57. Lévi, *Sacrifice*, pp. 87, 88. *TS*, 6, 1, 1, 5. *ShB* 3, 1, 2, 4, and 5.

58. 这就是 *apsudiksha* (*ApShS*, X, 6, 15ff) 仪式, 它象征他的净化 (见曼特罗 *TS*, 1, 2, 1, 1=VS 4, 2, a=RV, 10, 17, 10 以及 AV 6, 51, 2) 和他的新生。在 *AitB*, 13, 1ff 之后, 出现一系列象征: “沐浴代表他的新生, 棚屋代表子宫, 麻衣代表胞衣, 黑羚羊皮代表浆膜”, 等等。教派之间对于各种仪式和顺序的安排差别不大。

59. *ApShS*, X, 6, 6. 经文为 *TB*, 3, 7, 7, 1. 参见 *VS*, 4, 2 和 *ShB*, 3, 1, 2, 20.

60. *ApShS*, X, 8, 11ff; X, 7, 1ff; *TS*, 6, 1, 1, 4 and 5, 等。

61. *ApShS*, X, 8, 11 and 12. 根据某些文本, 这张黑羚羊皮 (*AitB*, 1. c., and *ShB*, 3, 2, 1, 2,) 乃是司成年礼保生神 *didikshamana* 的胞衣。其他同样可靠的文本 (*TS*, 6, 1, 3, 2,) 说, 祭主必须穿上婆罗门的动物皮, 为的是可以得到婆罗门的资格。

62. *ApShS*, X, 11, 2.

63. *ApShS*, X, 9, 10. *TS*, 6, 1, 3, 3. 参考 Weber, *Indische Studien*, X, p. 358, n. 4.

64. *ApShS*, X, 11, 5ff. *TS*, 6, 1, 4, 3.

65. *ApShS*, X, 5, 7ff; X, 12, 1, 13—18.

66. 他的 *atman*, 他的个性。他成为“给神的祭品”。*AitB*, 6, 3, 9, 6. *ShB*, 3, 3, 4, 21. *ApShS*, X, 14, 10. “这是净行书中的解释。当这个 *dikshita* 变瘦, 他就变得洁净 (*medhyo*, 献祭的)。都耗尽了的时候, 他洁净了。皮包骨头的时候, 他洁净了。胖的时候他行成年礼, 瘦的时候他献祭。他四肢失去的东西已经被献出了。”禁食让祭主尽量脱掉可朽的身体, 获得不朽的面目。我们看到禁欲行为如何在印度献祭体系中发生。(见 Lévi, *Sacrifice*, p. 83, n. 1. 参见 p. 54) 从这时开始, 在婆罗门教、耆那教 (Jainism)、佛教中, 发展出整套献祭仪式。例如, 佛教布萨日斋戒完全对应着一般普通献祭的斋戒之夜的禁食, 后者又对应着 *dikshita* 禁食 (见 *ShB*, 1, 1, 1, 7.)。有人做过比较 (Eggeling, 本注) (*Sacred Books of the East*, XII; 参见 *Ibid*, 2, 1, 4, 2, 等。有关 *diksha* 禁食, 见上, 2, 2, 2, 10 and 19.) 从 *ShB* 开始, 禁欲就被视为与献祭一样重大 (*ibid.*, 9, 5, 1, 1—7, 等)。此处我们不必指出闪米特、希腊、基督教的做法。赎罪日的献祭禁食已经成为其他犹太禁食的样板。这些准备行动经常成为某人献祭的样板。在很多情况下, 献祭前做的禁欲准备本身成为一个完整的献祭。

67. A. Hillebrandt, *NVO*, pp. 3, 4. 参考 *ShB*, 1, 1, 1, 7ff, 以及前注所提的过程。参见 Schwab, *Thieropfer*, p. xxii, 39.

68. *ShB*, 1, 1, 1, 1ff.

69. *Numb.* ix, 14; xv, 13—15, 29. 参考 Pausanias, II, 27, 1; Euripides, *Electra*, 795; C. I. A. II, 582, 583.

70. 未行割礼者不准出现在崇拜庆典上。Ezek. xlv. 7. Exod. xii, 43, 45, 48; Levit. xxii, 10, 12, 13. Herodotus VI, 6. W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 358, 参见 373, 26. 在古典印度甚至吠陀印度, 只有三个高等种姓的成员有权献祭。

71. Athenaeus, IV, 149c; VI, 262c.

72. Dittenberger (见注 70), 373, 9. Festus 82. Lampridius, *Elagabalus*, 6. Cato, *De Agricultura*, lxxxiii, 向玛尔斯·西瓦那斯的献祭。将妇女逐出庆典的案例不胜枚举。

73. Levit. vii, 19—21; II Chron. xxx, 17, 是关于逾越节献祭的。参见 C. I. G. 3562. 但是某些不洁不会排斥某些献祭; 例如, *Numb.* ix, 10. Cf. *Odyssey* XV, 222ff.

74. Exod. xix. 22.

75. Exod. xix, 10ff; Numb. xi, 18—25. 而且, 庆典之前禁止性关系的规定, 几乎是一个宗教铁律。
76. 参考 Pausanias X, 32, 9; 蒂索雷阿的颂词。
77. Gen. xxxv, 2; Exod. xix, 14; xl, 12; Levit. viii, 6; Numb. viii, 7. Stengel, 同上(前注 22), p. 97. J. Marquardt, *Handbuch der Römischen Alterthümer*, VI, p. 248, n. 7. Iliad, I, 313ff.
78. Levit. xxiii, 27, 32; 赎罪日禁食。Numb. xxix, 7. 参考天主教弥撒之前教友和神父的禁食。
79. 见弗雷泽的某些章节, Frazer, GB, II, 76.
80. Gen. xxxv, 2; Exod. xxix, 8; xl, 13; Levit. viii, 13(艾伦的圣化)。参见 Pausanias II, 35, 4, 赫尔迈厄尼的克托尼亚游行。Plutarch, *Consolation ad Apollonium*, 33(119). 穿上特别的麻袍、身体和脸上涂油, 几乎成为所有节日仪式的内容。
81. Porphyry, 见 *Vita Pythagorae*, 17.
82. S. Reinach, *Le Voile de l'Oblation* (1897), pp. 5ff.
83. Stengel, GK, p. 98. *Menander, The Peasant*, verse 8 (见 H. Weil, "Le 'Campagnard' de Ménandre", *Revue des études grecques*, 1898, p. 123). E. Samter, "Römische Sühnriten", *Philologus*, 1897, pp. 394ff. Festus, p. 117.
84. Numb. viii, 7. Lucian, *De dea Syria*, 55.
85. 有关古代献祭的准备仪式(*ihram*=净化)对应今天麦加朝圣的大量例子, 见 J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, pp. 79ff. 在希拉波里斯朝圣中的相同做法(Lucian, *De dea syria*, 55). 有关去古代神庙的香客, 耶 xli, 5. 见 Smith, RS, pp. 333, 481 (附加注释)。
86. 对于我们研究的宗教来说, 借鉴家庭仪式和祭主本人主持仪式的案例颇为少见。在朱迪亚, 只有在逾越节献祭中, 没有任何利未人或祭司(Cohen)且在耶路撒冷之外, 一个人才可以亲手宰杀牺牲。例如, 在希腊, 向安菲亚拉奥斯(即俄耳普斯)的献祭可以无须祭司而直接由祭主完成(C. I. G. G. S., 235)。在印度教仪式中, 出了婆罗门之外, 没有人可以在大型献祭中向三火献祭。另一方面, 在家庭仪式中, 不一定要婆罗门出面。(Hillebrandt, *Ritual Litteratur* (见注 10), p. 20.)
87. Exod. xxix; Levit. viii; Numb. viii.
88. Ezek. xlv, 9, 11.
89. II Chron. xxx, 17. 利未人在逾越节中为不洁者献祭。印度祭主不在场的时候,

一个人可以以他的名义举行某些基本仪式(Hillebrandt, *NVO*, p. 146, n. 1)。

90. Exod. xxviii, 38. Numb. xviii, 1, 2, 3.

91. 这两个特征在婆罗门身上非常明显。一方面,他代表祭主,达到主宰其生命的程度(见 Lévi, *Sacrifice*, p. 12)。另一方面,他又代表神明,因为他被请来献祭的时候,或者当他领祭司餐时,他经常被视为一位尊神(见下文, p. 43, 注 289)。有关婆罗门在仪式中的特点,见 Weber, *Indische Studien*, X, p. 135. 参见 ShB, 1, 7, 1, 5, 称婆罗门为人神。

92. Attis 与 Cybele 崇拜,见 Frazer, *GB*, p. 300. Pausanias, VIII, 13, 1. 参考 Frazer, *Pausanias*, IV, p. 223; V, p. 261. F. Back, *De Graecorum caerimonüs in quibus hominess deorum vice fungebantur* (Berlin, 1883).

93. Pausanias, VI, 20, 1.

94. Pausanias, VIII, 15, 3 (阿卡迪亚的非纽伊斯有关得墨忒耳的崇拜), Polyae-nus, VIII, 59 (派利恩的雅典娜崇拜)。关于罗马祭司的着装,见 E. Samter, "Römische Sühnriten, die Trabea" (Philologus, LVI, 1897, p. 394)。但是,根据 Macrobius, III, 6, 17, 在罗马大祭坛(Ara maxima)的献祭中,要把头遮住,"*ne quis in aede dei habitum ejus imitetur*"。

95. 参见 Frazer, *GB*, I, pp. 286, 288, 343, 368, 370; II, 2, 27; M. Höfler, "Zur Opfer-Anatomie", *Correspondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie*, Jhg. XXVII (Jan., 1896, no. 1), 5。

96. 指在婆罗门自己充当祭主的场合下和萨埵(sattra)中。萨埵是一种仪式庆典和大型献祭,从事 diksha 的祭司同时是祭主、国王、大人物。在其他所有情况下,婆罗门只需要简单地清洗:漱漱口、洗洗手等。当提到邪恶势力的时候,这样的仪式总是必须执行的。(Shankhayana-grihya-sutra, I, 10, 9; KShS, I, 10, 14。

97. Exod. xxx, 20, 21. 关于手,参见 Rawlinson, *WAI*, 23, 1, 15. 在犹太会堂和天主教仪式中,虔敬者和祭司洗手是一种习俗。

98. Levit. x, 9; Ezek. xlv, 21; Josephus, *Antiquities*, 3, 12, 2; Josephus, *De Bel-lo Judaico*, 5, 5, 7; Philo, *De Ebrietate*, 127ff.

99. Levit. vi, 10; xvi, 4, 32. 参见 Exod. xxviii, 40, 42。

100. Levit. xvi, 4, xvi, 23. Ezek. xlv, 19.

101. Exod. xxviii, 35; Ezek. xlii, 11—14 (最好选用七十子希腊文本圣经)。

102. Exod. xxviii, 43; xxx, 20, 21.

103. Levit. x, 1ff.

104. I Sam. iv, 11.

105. 见《犹太法典》里的传说故事, *Yoma*, Gemara, I, 1, 5 (tr. Schwab), 上面说, 大祭司如果在赎罪日的仪式中出现差池, 他将当场毙命, 鼻子里会爬出虫子, 头顶长出牛蹄掌, 白多司家族的祭司就是这个下场。

106. 参见 *Tosefta Sukkah*, III, 16。

107. 我们用了《密西拿》和《犹太法典》, 读者可参考斯瓦布的法国译本: *Yoma*, chs. II, III, Schwab V, p. 155. 有关这个题目, 见: J. Derenbourg, “Essai de restitution de l’ancienne redaction de massechet Kippourim”, *Revue d’études juives*, VI (1882), 41ff; M. T. Houtsma, “Over de israëlietische Vastendagen”, *Verslagen en Mededeelingen der koninklijke Akad. V. Wetensch., Afd. Letterk.*, Amsterdam, 1897—1898, vol. XII, part II, pp. 3ff.

108. Levit. xvi.

109. Levit. xvi, 2.

110. Talm. Jerus., *Yoma* (Schwb trans., p. 161). 如果是赎罪日, 祭司要强化洁净, 达到绝对隔离。

111. 在这七天中, 大祭司要穿着祭衣执行仪式, 就像我们所知的那样, 祭衣有特殊的效力 (Exod. xxviii)。

112. 拜伊特—阿布第诺斯地窖。

113. *Yoma*, Mishnah, I, 5. 《革马拉》(Gemara)对这个仪式有几种解释, 但难以索解。其中一个解释似乎已经揭示了真正的意义: 老人落泪是因为他们被迫离开, 使得大祭司被完全隔离, 而大祭司的生命非常珍贵却又相当脆弱。

114. 在守夜之时, 他要么自己讲经, 要么倾听学者讲经, 要么听人给他颂经。他在献祭前夜专注于圣典, 讲且只讲圣典, 这也是印度献祭的要求; 在安息日和多数已知仪式之中, 也是这么要求的。基督教守夜, 首先出现在复活节前夜, 后来逐渐增多, 这些守夜可能也模仿了犹太逾越节前夜的长篇阔论。

115. 遗精——就是这样解释的, 在已知文本中, 这没错但是不够。实际上, 我们必须记住, 睡眠通常被视为一种危险的状态; 因为到时候灵魂会移动, 会出窍, 并且可能回不来。大祭司这时如果死亡将成为灾难。于是要求他必须守夜。同样, 印度的 dikshita 也认为睡眠是危险的状态, 他必须在火边, 以特别的姿态, 在阿耨尼的保护下睡眠 (参见 TS, 6, 1, 4, 5 and 6)。

116. Talmud, *Yoma*, I, 2, and Gemara, p. 168; 参见 Mishnah, *ibid.*, III, 3.
117. 厄路耳月历法。WAI, I, IV, p. 32, 3. 见 Jastow, *The Original Character of the Hebrew Sabbath*.
118. Stengel, GK, p. 13 (向天神献祭)。
119. Stengel, GK, (向冥府献祭)。Pausanias. II, 24, 1 (Argos), 向阿波罗献祭 Δειπαδωτης。见本书第 54 页有关罗楼陀牛的献祭。确定献祭的日期和时辰是印度和其他仪式中最小心细致的内容。司掌献祭发生时刻的星座也并非无关紧要。
120. Levit. xvii, 3—5.
121. 必须指出,我们不希望在永久圣化的地点和暂时圣化的地点之间做任何时间上的先后顺序判断。关于这个问题,我们完全不予判断。
122. Exod. xxix, 37, 44; Numb. ix, 15ff; II Sam. vi, 17; 列上 viii, 63, 等。有关禁止在耶路撒冷以外献祭,见 Levit. xvii, 3—4; Deut. xii, 5ff; xiv, 23; xv, 20; xvi, 2ff. 很明确,这个禁令是后来的事。见 II Kings. xxiii. 甚至可以说,巴勒斯坦一直存在“稍差的祭坛”。Talm. Babyl., Mishnah *megillah*, 9b; cf. Talm. Babyl., *Zebahim*, 116a.
123. Exod. xx, 24; Deut. xii, 5, 等。
124. Exod. xxix, 42—46, 等。
125. Exod. xxix, 38. 参见 Porphyry, *De abstinencia*, I, 25, 等。关于祭坛之火的永久性,以及以色列的命运如何与祭坛有关,尤见 Daniel. ix, 27; viii, 11—15; xi, 31, 等。这已经成为犹太文学中的一个传说。
126. Exod. xxx, 10; Ezek. xlvi, 14.
127. 只要该地是吉利的,并被婆罗门宣布为“可以献祭”。
128. 有关燃火,见 Hillebrandt (*Ritual Litteratur*, 见前注 10), sect. 59. Koulikovski, “Les Trois Feux Sacrés du Rig-Veda” (*Revue de l'histoire des religions*, XX (1889), pp. 151ff), 只讲了火的分类。Weber, *Indische Studien*, IX, p. 216. Eggeling *ShB* (Sacred Books of the East, XII, pp. 247ff).
129. 点燃的材料和准备的材料(Sambharas)都根据一个非常重要的神话展开的(TB, I, 1, 3 and 5; 参见 ShB, 2, 1, 4)。它们都是些可以让类似火的东西(尤其是活物)栖身:它们本身的生命力如此强大,以至于在传说中,它们具备了世界的原始状态。这种火的创生象征了世界的创生。
130. 在安放火焰的时候,在动物献祭的时候,在苏摩献祭的时候,火都是摩擦获得

的。见 Schwab, *Thieropfer*, sect. 47, pp. 77ff. Weber, *Indische Studien*, I, 197, n. 3. A Kuhn, *Herabkunft des Feuers und des Göttertranks* (Gütersloh, 1886), pp. 70ff. 在火神出现前后,婆罗门从《梨俱吠陀》开始,发展出泛神论的观念。因为献祭之火本身是超乎一切的,它本身就是阿耆尼,包含了“阿耆尼的三个身体”——他的凡俗本性(居家之火),它的空气本性(闪电),它的天界本性(太阳);它包含世上一切生命、温暖、“可燃之物”(TB, 1, 2, 1, 3, and 4)。

131. 它甚至是阿耆尼最早的称号。见 A. Bergaigne, *La Religion Védique* (Paris, 1878—1883), II, p. 217。

132. 见前注 130。

133. Levit. x, 2; Judges vi, 11ff, 基甸的献祭; xiii, 19ff, 玛挪亚的献祭; I Kings. xviii, 38, 以利亚的献祭; I Chron. xxi, 26, 等。取火的工作在其他仪式中也占据相当大的分量。有关火的纯净,参见 Levit. x, 1; 有关墨西哥的火的重生; Sahagun, *Historia de las cosas de Nueva España*, II, p. 18; Chavero, *Mexico a través de los siglos*, I, p. 77; 在利姆诺斯岛; Philostratus, *Heroikos*, XIX, 14; L. Couve, “Inscription de Delphes” *Bulletin de correspondance hellénique*, XVIII(1894), pp. 87 and 92; 在爱尔兰, A. Bertrand, *Religion des Gaulois* (Paris, 1897), p. 106. 参见 Frazer, GB, II, pp. 76, 194. Frazer, *Pausanias*, II, p. 392; V, p. 521. 有关印欧宗教, 见 Knauer, *Festgrüss for Roth*, p. 64。

134. 它成为“*devayajana*”,即向众神献祭之地。此处,我们必须提及婆罗门的神秘冥想。“*devayajana*”是世界上唯一的土地。土地只是为向众神献祭才存在。这个地方也是众神运作的基地、他们的大本营;正是从这里,他们脱离了束缚(即 *devayajana*)飞升入天界。它还是天界和凡间的中心,大地正中央。不管这种说法多么愚顽,我们必须要想到:犹太人以神庙为世界中心,就像罗马人以罗马为中心一样;在中世纪,耶路撒冷处于世界的核心位置。这些观点并非那么荒诞不经,而是生命的宗教中心与世界中心的重合。

135. 这名字甚至成为佛教寺庙的名字。我们无法弄清楚印度教动物献祭的细节和仪式的顺序。至少有一个教派(KShS, VI, 3, 26)宣称,取火仪式对于引入牺牲的仪式来说不可或缺。

136. 见 Hillebrandt, NVO, p. 191 的示意图,以及 Eggeling, *Sacred Books of the East*, XXVI, 475。

137. 它要被准确地划出来。献祭不同,其外形也会不同。(见 Hillebrandt, NVO,

pp. 47ff, 176ff; Schwab, *Thieropfer*, pp. 13ff; Thibaut, “Baudhayana Shulbaparihasha sutra”, 载 *Pandit*, Benares, IX (1875).) 就我们的动物献祭来说, 存在两种 *vedi*, 一种大约属于我们在文本综描述的那种普通的 *vedi*, 另一种是凸起的 (见 Schwab, pp. 14, 21), 上面的火是献祭之火 (*ApShS*, VII, 7, 3; 见 Schwab, p. 37)。在一定程度上, 它们的建造或挖掘方式是相同的。

138. TS, 1, 1, 9, 1, 9. 经文说道, 凶兆已经驱散, 众神从四面八方保护 *vedi*. 那些陪同建造 *uttara vedi* 的人则有另外的看法 (TS, 1, 2, 12, 2), 尤其是看过造祭坛净化的人。

139. 《梨俱吠陀》以降, 众神皆具 “*barhishadas*” 名号, 专指坐在献祭现场的神。(见 H. G. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda* (Leipzig, 1973), 直译本。) 参考 RV, II, 3, 4; V, 31, 12; VI, 1, 10, 等。

140. 见 Schwab, *Thieropfer*, pp. 11, 47. 通常, 神庙的神圣器皿不会从它上面移除。因此, 在耶路撒冷, 刀具要被封在一座特别的地窖之中, 即 *hali foth*. (见 Talmud Jerus., *Sukkah*, Gemara, V, 8 (Schwab 译, VI, p. 51.); *Middoth*, Gemara, IV, 7; *Yoma*, III, 8.) 特别的献祭, 例如逾越节的家庭献祭, 需要使用崭新的容器; 希腊也是如此, 见 Paton, *Cos*, 38, 25,; 39, 6. 参考 Frazer, *GB*, II, p. 107。

141. 见 Schwab, *Thieropfer*, p. 44, 列举了这些工具。 *ApShS*, VII, 8. 关于净化, 见 Schwab, n. 35。

142. *ApShS*, VII, 9, 6. 它被竖立在 *vedi* 之上, 一半在内, 一半在外。

143. 他们寻找特别材质的树木 (TS, 6, 3, 3, 4; *ApShS*, VII, 1, 16 and 17. 见 Schwab, *Thieropfer*, pp. 2ff.) 加以崇拜和安抚 (*ApShS*, VII, 2, 1); 它被涂油, 并小心翼翼地伐倒; 残株也被施以涂油礼和咒语。所有这些仪式都清楚说明奥登堡观察到的古代植物崇拜 (Relv. p. 256), 奥登堡把这种木桩与栽种在祭坛的一般圣化木桩相比较, 尤其是闪族人的 *asherah* (参见 Smith, *RS*, p. 187, n. 1.)。这两种比较是部分可行的。

144. *ApShS*, VII, 10, 1ff. 仪式的意义请见 TS, 6, 3, 4, 2, 3. 整个仪式当然是古老的。对 *yupa* 施行涂油礼, 将其挖出, 直立放置这些过程中都在吟诵《梨俱吠陀》经文 (何塔; *ApShS*, 3, 1, 8)。经文顺序如下: I, 36, 13—14; III, 8, 13, 2. 5. 4. (apri 赞词); 献祭动物和直立树桩多的时候则要念诵 III, 8, 6, 11. 相同的仪式还要遵循 Ait, 6, 2, 17, 23, 它对《梨俱吠陀》的经文作出评论。这首经诗已经表述了 *yuma* 的不同功能, 它能够斩妖除魔, 保护人类, 象征生活, 拥戴供奉神灵, 支撑天地。参见

TS, 6, 3, 4, 1, 3。

145. 祭主还要在一段时间内继续举行 *Yupa*。(ApShs, 7, 11, 5。根据某些佛经, 女性和主祭人也要继续留在那里。Apastambins 的传统似乎是较合人意的。)在任何情况下, 祭主都要施以部分涂油礼, 手要涂过整根木桩。所有这些仪式的目的都是把祭主当成暂时取代了祭柱与牺牲。

146. AitB, 6, 1, 1; 比较 ShB, 1, 6, 2, 1 等。

147. TS, 6, 3, 4, 3, 4。比较 TS, 6, 3, 4, 7; ShB, 3, 7, 1, 2, 5。

148. 它的高度和祭主坐在马车上或举起手臂相同。

149. TS, 6, 3, 4, 4。

150. 我们猜想对 *vedi* 和 *yupa* 有效果的同样也能作用于祭坛、圣石, 还有献祭进行地点下凸起的石头。祭坛是人神契约的象征。整个仪式当中, 凡俗汇入神圣。

151. 因此在任何献祭中都是由祭主在开始的时候进行祈祷“保佑我能够完成仪式”(ShB, 1, 1, 1, 7)。因此尤其是在梵文文本中常见的隐喻把献祭比做已经织好并悬挂起来的布匹。RV, X, 130; Bergaigne and Henry, *Manuel Pour etudier le sanscrit vedique*, p. 125n.; Lévi, *Sacrifice*, p. 79, p. 80, n. 1。

152. 参见 Lévi, *Sacrifice*, pp. 23ff. 仪式上的任何错误都会在献祭布匹上留下划痕。这样一来, 魔力就会消失, 导致祭主死亡, 疯狂或崩溃。我们没有必要提及圣经中有名的例子, 即仪式邪端如何遭受严厉惩罚; Eli 的儿子, Uzziah 国王的麻风病等等。因为这样对待圣物是危险的, 这是一个总体规则; 例如在吠陀印度, 人们必须留心祭主没有碰过 *vedi* (ShB, 1, 2, 5, 4), 也没有用木制魔剑碰过任何人等等。

153. 仪式赎罪的目标是要把在仪式过程中犯下的错误产生的效果隔离起来(参见前文)。参见塞尔维乌斯论《伊尼德》, IV, 696; *et sciendum si quid caerimoniis non fuerit observatum, piaculum admitti*. Arnobius, IV, 31. Cicero, *De haruspicum responso*, XI, 23. 同样, 耶路撒冷的大祭司面前的帷幕将救赎任何仪式过程中的错误: Exod. xxvii, 38. 参见 Talmud Jerus., *Yoma*, II, 1 (trans. Schwab, V, p. 176)。

154. 这里我们看到犹太仪式中一个同样有意思的理论。在逾越节圣化的羔羊不可更换(Talmud, *Pesachim*, Mishnah, IX, 6)。同样, 献祭用的动物必须最终被献出, 即使祭主已死(同上, *Hagigah*, Gemara, I, 1, 至后; Schwab, VI, p. 261)。处于同样的原因, 在赎罪日前夜, 所有要被宰杀的动物都被赶到大祭司面前, 这样他就不会混淆各种动物。

155. 就我们所知, 通常的态度要求肃静。见下文, p. 33. 参见 Marquardt, 前引(注

77), VI, p. 178。

156. 见 Lévi, *Sacrifice*, pp. 112ff。

157. 这种包括牺牲属于或曾属于图腾动物的情况。但是神圣的动物,在逻辑上没有必要总是具备这个特征(见 Marillier, *Revue de l'histoire des religions*, XXXVII (1898), pp. 230ff; Frazer, GB, II, pp. 135—138)。例如,杰文斯就支持这个观点(Jevons, *Introduction to the History of Religion*, London, 1896, p. 55)。这个理论也得到罗伯逊—史密斯的部分支持,见 *Kinship* (见注 5), pp. 308ff, and RS, pp. 357ff。事实上,神与它的牺牲,存在某种确定的关系,后者经常在献祭已经圣化后出现,参考 Stengel, GK, pp. 107ff; Marquardt (注 77), p. 172; P. Foucart, “Inscriptions de l'Acropole”, *Bulletin de correspondance hellénique*, XIII (1889), p. 169; Scholion on pollonius Rhodius, II, 549 (鸽子); W. M. Ramsay, *Cities and Bishoppers of Phrygia*, I, p. 138; Pausanias, III, 14, 9, Frazer *ad loc.*; Plutarch, *Quaestiones Romanae*, 111; Athenaeus, VIII, 346d (海尔波利斯的鱼祭), etc. 在其他情况下,神明据就某些牺牲,例如 Pausanias, X, 32, 8; Heodotus, IV, 63; Pausanias, II, 10, 4。耶和华从来只要四种纯粹的动物:绵羊、牛、山羊、鸽子。

158. 这同样是非常一般的情况;所以在马祭(*ashvamedha*)中使用的马要被崇拜好几个月。见 A. Hillebrandt, “Nationale Opfer in Alt-Indien”, in *Festgruss to Böhlingk* (Stuttgart, 1888), pp. 40ff; 同样,冈德人(Khonds)也如此对待 *Meriah*, 阿伊努人(Ainu)也如此对待熊,等等,都是耳熟能详的例子。

159. 这是吠陀经的规定,也是《圣经》的规定,可能是普遍的。有关印度动物献祭,见 Schwab, *Thieropfer*, p. xviii; H. Zimmer, *Altindisches Leben* (Berlin, 1879), p. 131; KShS, 6, 3, 22. ApShS, VII, 12, 1 以及评论部分, TS, 5, 1, 1. 有关神庙牺牲,见出 xii, 5; 利 xxii, 19ff; 申 xv, 21; xvii, 1; Malachi I, 6—14, 等,参见 Stengel, GK, p. 107。

160. 因此,*ashvamedha* 的牛必须是红色的(它的名字是 *Rohita*——红色——象征太阳。见 Henry, *Les Hymnes Rohita de l'Atharava—Vêda* (Paris, 1889)。有关红色牺牲,见 Festus, 45; Diodorus, I, 88; 参见 Frazer, GB, II, 59。有关黑牛祈雨,参见下文,第 66 页。在希腊(Stengel, GK, p. 134),给天神的牺牲一般颜色较浅;给冥神的牺牲颜色总是很深。

161. 见 p. 165。

162. Paton, *Cos*, 37, 22. Stengel, GK, pp 97ff. Mannhardt, WFK, II, p. 108。

163. *Iliad*, X, 294; *Odyssey*, III, 384. 参见 Rawlinson, *WAI*, IV, pp. 22, 37ff. 参见 p. 57.
164. Pausanias, X, 32, 9.
165. 参见 Frazer, *GB*, pp. 145, 198, 等。
166. Chavero, *Mexico a través de los siglos*, p. 644.
167. Porphyry, *De abstinencia*, II, 54.
168. *ApShS*, VII, 12, 1.
169. *ApShS*, VII, 12, 10. 有关洒酒礼的经文见 *TS*, 1, 4, 2. 有意思的是, 这些经文也可以在 *AV*, II, 34 找到, 参考 Weber, *Indische Studien*, III, p. 207, 洒酒礼在年轻的婆罗门行初入礼的时候使用(*KauS*, 57, 20)。这是因为它是一种进入宗教世界的接引。出示牺牲的时候, 经常要举行洒酒式。Paton, *Cos*, 40, 9. 在亚述, *Inscription of Sippora*, IV, 32.
170. *TS*, 1, 3, 7, 1; 6, 3, 6, 1—2; *ApShS*, VII, 12, 6. 参见 *VS*, 6, 5. *Maitr. S.*, 5, 3, 9, 6. *ShB*, 3, 7, 3, 9ff. *KShS*, 6, 3, 19.
171. *ApShS*, VII, 12, 6. 此处的神明为生主楼陀罗(*Prajapati-Rudra*). *TS*, 3, 1, 4, 1, 评注见 *TS*, 3, 1, 4, 5. 这种做法不见于其他派别。
172. Marquardt, 前引(注 77), VI, p. 175. 参见 Frazer, *GB*, II, pp. 110ff. 如果是活人祭则更为自然(见 Servius on *Aeneid*, III, 57. 参见 Euripides, *Heracidae*, 550ff; *Phoenissae*, 890; Athenaeus, XIII, 602. Chavero(见注 166), p. 610. (参见 Samuel C. Macpherson, *Memorials of Service in India* [London, 1865], p. 146), 当神明即为牺牲的时候尤为如此。
173. *ApShS*, VIII, 13, 8. 经文为 *TS*, 1, 3, 8, 1, 评注见 6, 3, 6, 3, *dhriṣha manusha*, “坚强起来, 人啊!”另一个传统, *VS*, VI, 8, *ShB*, 3, 7, 4, 1, 想动物发出的经咒见 *dhriṣha manushan*, “让人坚强”, 与施瓦布不同(Schwab, *Tieropfer*, p. 81, n. 2), 我们从仪式的性质来看, *TS* 的文本基础更好。Vajasaneyins 在这里和其他地方代表着更纯净和更理性话的传统。与 *RV*, 1, 63, 3 做的比较没有说服力。
174. *ApShS*, VII, 13, 9 及评注。他们对它说“你是喝水者”。(*VS*, VI, 10a. *TS*, 1, 3, 8, 1.) Ludwig on *RV*, X, 36, 8. V, IV, p. 233, 认为(参见 Sayana *ad TS*)意思是“你口渴”, 但是我们采用的意思来自 *ShB*, 3, 7, 4, 6. 参见 *TS*, 6, 3, 6, 4. 直译本, 以及有关 *VS*, 前引, 和 *KShS*, 6, 3, 32 的评注。给动物喝水会使它的内部洁净。同样, 在献祭之前也因此漱了口。

175. *ApShS*, VII, 13, 10.

176. H. von Fritze, “Ουλατ”, *Hermes*, XXXII (Berlin, 1897), pp. 235ff. Stengel 认为 ουλατ是神的面包。在墨伽拉的蒂留斯献祭中, ουλατ被鹅卵石取代。Pausanias I, 41. 9. 参见 E. Lefébure, “Origines du fétichisme”, in *Mélusine* (Paris), 1896—1897, col. 151, 以及 F. Sessions, “Some Syrian Folklore Notes”, *Folklore*, 1898, p. 15. 在西西里, 尤利西斯的伙伴向太阳献祭三只阉牛之后, 用树叶作 ουλατ。参考 Pausanias, II, 9, 4. 抛洒 ουλατ可被视为祭主与牺牲之间的交流手段, 或者一种生育抛洒礼, 如同向新娘撒种子。

177. 这就是 *paryagnikriya* 典礼或曰环绕典礼。 *ApShS*, VII, 15, 1. 该仪式无疑极为古老, 祭司(*maitravaruna*, 参考 Weber, *Indische Studien*, IX, p. 188)重复(*AshvShS*, II, 2, 9ff)赞歌 RV, IV, 5, 1—3 (见奥登伯格的翻译和注释, *Sacred books of the East*, XLVI, 前引)。仪式的意义有三个层面。首先是围着阿耆尼之火转圈, 这火是众神的神性祭司、财富的宝库, 它将牺牲圣化, 引导它走向众神(这正是专门为该场合创制的三段《梨俱吠陀》经文的意思), 参见 *AitB*, 6. 5. 1 and 6. 11. 3. 牺牲因此获得神性, 参见 TS6, 3, 8, 2, *ShB*, 3, 8, 1, 6. 第二, 它只是一个魔法圈。像众神一样徘徊在牺牲周围的恶灵要被驱赶。最后, 它是一种有益的仪式性环绕, 从左到右, 按照众神的方向(*Baudh. Shr. Sutra*, II, 2, 转引自 Caland, 前引, p. 287), 它本身就有魔力。有关牺牲的环绕仪式, 见 W. Simpson, *The Buddhist Praying Wheel* (London, 1896), 尤其是加朗德的全面著述, Caland, “Een indo-germaansch Lustratie-Gebruik”(*Verslag en Mededeelingen der koninklijke Akad. Voor Westenschaap-en*, Afdeeling Letterkunde, vol. XII, part 2, Amsterdam, 1899, pp. 275ff). 首先, 这个仪式在印度仪式中具有根本性意义, 不论是家庭仪式(参看 Par. *Grihya Sutra*, 1, 1, 2), 还是庄严仪式(Hillebrandt, *NVO*, p. 42)。参见 *ShB*, 1, 2, 2 and 3. 见 Garland, 同上, p. 300, notes 2 and 3; 其次, 在印欧民族中也很普遍(见 Caland); 最后, 它几乎遍布所有地方。

178. II Kings iii, 27; Ezek. xvi, 36. Cf. Gen. xxii; Deut. xii, 31. Ps. cv(cvi), 37; Isa. lvii, 5. Lucian, *De dea syria*, 58. 参见阿塔玛斯的传说。Preller, *Griechische Mythologie*, II, p. 312. 参见 R. Basset, *Nouveaux Contes Berbères* (Paris, 1897), no. 91. 参见 M. Höfler (see n. 95 above), 3. 参考家庭一员的献祭。Porphyry, *De abstinencia*, II, 27. 参考 Shunahshepa 的传说(Lévi, *Sacrifice*, p. 135). 这种新的代表形式在建筑献祭中尤为多见。见 Sartori (前注 27), p. 17.

179. see above, p. 10, e. g., I Chron. xii, 23ff, 大卫和阿珥楠的打谷场的故事。

180. Levit. i, 4; iii, 2; iv, 4; xvi, 21. Exod. xxix, 15, 19; cf. Numb. viii, 10; xxvii, 18, 23. Cf. Deut. xxxiv, 9. Ps. lxxxviii(lxxxix), 26. Tylor, *Primitive Culture*, II, p. 3. Smith, RS, p. 423.

181. *ApShS*, VII, 15, 10, 11. 经文继续说道, TS, 3, 1, 4, 3, “气”, 祭司的生命, 会如他所欲与牺牲的归宿发生关联, 3, 1, 5, 1. 白夜柔吠陀派没有写出任何经文 (*KShS*, VI, 5, 5), 而且, 没有为这个时刻设计任何赎罪供献, 这种区别值得注意。但是沟通仪式以及沟通的理论仍一脉相承。 *ShB*, 3, 8, 1, 10. TS, 6, 3, 8, 1. 婆罗门之间有争议, 有人说“必须要触摸牺牲”; 也有人说“但是它正在朝死亡走去; 如果他(祭主)从后面触摸它, 札吉曼尼将会当场死亡。”“它正被引入上天, 如果他(祭主)没有从后面触摸它, 他就被隔离在天界之外。这就是为什么必须用 *vapa* 的两个叉子去碰它的原因。因此它既被触摸了, 但也没有被触摸。”(参考 6, 3, 5, 1.) *ShB* 解释说沟通是一个神秘的东西, 对于祭主既无害也有用, 祭主的祈祷和灵魂随着牺牲升天。

182. 我们没有研究向神明“敬献”牺牲的问题, 以及经常伴随敬献的请神问题。我们不想转向冗长的解释, 因为这里面牵扯到献祭和祈祷的关系问题。让我们仅仅说存在(1)动手仪式, 例如将牺牲拴在祭柱上(见前文, p. 30), 以及祭坛的角(ps. cxvii (cxviii), 27; 参见 Smith, RS, p. 322; Levit. i, 11); (2) 动口仪式: 请神; 众神赞歌; 描述牺牲之状; 定义所欲的结果。圣化是动用所有这些综合手段自上而下完成的。

183. 我们指的是印度动物献祭中的所谓 *apavyani* 洒酒仪式(Schwab, *Thieropfer*, p. 98, no. 1, a in TB, 3, 8, 17, 5, 将这个词与词根 *pu*, 即净化, 联系在一起)。其他地方, 它们只在黑夜柔吠陀派中出现过。它们在绕火隔离牺牲的行动中, 在牺牲被引入宰杀的场所时施行(*ApShS*, VII, 15, 4; 经文为: TS, 3, 1, 4, 1, 2, 解释文字在 TS, 3, 1, 5, 1. 又见 MS, 1, 2, 1)。经文说众神占有了牺牲, 它将要进入天界; 该牺牲代表其他动物, 其中就有属于生主楼陀罗的动物; 众神可以接受它, 它将以牛的形式获得生命和财富; 它是生主楼陀罗的财产, 当他重新获得自己的子孙并将其栓好的时候, “就将不再绑缚着动物或人的生命了(死了)”, 等。

184. Stengel, GK, p. 101. Herodotus, ii, 39, 40. 在罗马的情况, 参见 Marquardt, 前引注 77, p. 192. Smith, RS, pp. 430f. Frazer, GB, I, p. 36y4; II, pp. 102ff. 可能这些做法必须要跟阿尔格伊节的弗莱明尼卡悼念活动加以比较: Plutarch, *Quaestiones Romanae*, 86。

185. 这个仪式广为流传,正如弗雷泽所说,这个仪式在印度仪式中表现得非同寻常。在闷死牺牲的时刻,主持祭司所念颂的经文中就有 *maitravarana*,这是 *adhri-gunigada* (*AshvShS*, III, 3, 1 解释见 *AitB*, 6, 6, 1),这段经文在大多数吠陀仪式中都会出现,经文说道:“它们放弃了这只动物而与我们在一起,它的母亲和父亲,同栏里的它的姐妹和兄弟,同种里的它的伙伴。”(*ApShS*, VII, 25, 7, 连同 *TS*, 3, 6, 11, 12. 见 Schwab, *Thieropfer*, p. 141 n., and *ShB*, 3, 8, 3, 11; *ApShS*, VII, 16, 7. 参见 *TS*, 6, 3, 8, 3, and *ShB*, 3, 8, 1, 15.)

186. *Shamitar*, 即“平息者”,是助祭人的委婉称呼,他可以是一名婆罗门,也可以不是(*ApShS*, VII, 17, 14)。不管怎样,他都是一个低级婆罗门,因为他背负着杀害一头神圣的、有时是不可侵犯的动物的罪责。在仪式中,可以看到对他的谴责:“愿你们物种中再没有干这种事的平息者。”(我们用的文本是 *AshvShS*, III, 3, 1, 施瓦布也用了这个文本, Schwab, *Thieropfer*, p. 105, 而不是 *AitB*, 6, 7, 11 的文本。)

187. Aelian, *De Natura animalium*, XII, 34 (Tenedos). Smith, RS, p. 305.

188. Porphyry, *De abstinence*, II, 29—30; Pausanias, I, 24, 4; 28, 10. 有关卡尼亚制度的神话: Pausanias, III, 13, 4; Usener, “Göttliche Synonyme”, *Rheinisches Museum*, 1898, pp. 359ff. Stengel, GK, p. 140. Plato, *Laws*, IX, 865.

189. 见 Frazer, *Pausanias*, III, pp. 54ff.

190. 他们说:“将他的脚朝北,将他的眼睛冲着太阳,让他的呼吸吹到风中,他的生命融入空气,他耳听八方,他的身体进入大地。”载于 *AshvShS*, III, 3, 1; 参见 *AitB*, 6, 6, 13 的指令很重要。头朝向西方,因为那是万物的共同归宿;那是太阳的归宿,是死者的归宿,是众神升天的方向,等等。牺牲的定向是一个非常值得注意的事实。不幸的是,我们所掌握的信息,不管是闪米特的、古典的、民族志的,都相对稀少。在朱迪亚,牺牲被绑在祭柱的角上,根据献祭的性质不同而绑在不同的侧面,并将它们的头朝向东。在希腊,给冥神献祭的牺牲头朝下;向天神献祭的牺牲头朝天。(见 *Iliad*, I, 459 and scholium.) 表现密特拉神公牛献祭的浅浮雕,见 F. Cumont, *Textes et Monuments relatifs aux mystères de Mithra*.

191. *ApShS*, VII, 17, 1. *AshvShS*, III, 3, 6. 同样,天主教信众也要在弥撒的“举扬”(圣体和圣血)中鞠躬。

192. 要对牺牲说,升天是为了它的同类,它不是去死,它不会受到伤害,它将踏上幸福之路,萨维塔(Savita, 太阳)之路,众神之路,等。 *ApShS*, VII, 16. *TB*, 3, 7, 7, 14.

193. KShS VI, 15, 19. 重要的是,尸体在死亡的时候要保持完整。
194. 该指令重复三遍。AshvShS, III, 3, 1, 4.
195. 例如, G. Maspero, “Sur un décret d’excommunication trouvé au Djebel-Barkal”, *Revue archéologique*, 1971, NS vol. 22, pp. 335ff (the Napata stele).
196. 该书载入了所有希伯来仪式(Levit. i, 4, 等),但没有载入鸽子献祭,因为鸽子的喉咙是用指甲切开的(Levit. i, 14, 15)。在希腊,见 *Odyssey*, III, 449. Apollonius Rhodius, *Argonautica*, I, 429ff. Sophocles, *Ajax*, 296ff.
197. 在塔尔盖利昂节上投石打替罪羊; Euripides, *Andromache*, 1128; Istros, *Fragmenta Histor. Graec.*, I, p. 422. 参考特洛伊西纳的 λιθοβολια 节, *Pausanias*, II, 32. 参考 Mannhardt, *WFK*, I, 419, 548, 552. 投石似乎是为了在旁观者中间“分担责任”。Jevons, *Introduction to the History of Religion*, p. 292. 关于从远处击打牺牲,见 Suidas, Βουτυποιε. 参见 Porphyry, *De abstineantia*, II, 54ff.
198. Dionysius of Halicarnassus, VII, 72, 15. Apollonius Rhodius, *Argonautica*, I, 426. *Odyssey*, XIV, 425.
199. Smith, *RS*, p. 370.
200. 在吠陀印度,当牺牲进入献祭场所的时候,如果出现凶兆,就要举行一系列赎罪仪式。(TB, 3, 7, 8, 1 and 2; 见评注。见 Schwab, *Thieropfer*, p. 76, no. 46); 相同的情形包括在准备窒息牺牲的时候,牺牲发出哀鸣,或者它的蹄子碰到肚子。Ap-ShS, VII, 17, 2, 3, 参见 TS, 3, 1, 5, 2. 其他资料见 Weber, *Omina et Portenta*, pp. 377ff.
201. 我们想到圣经的原则要求所有洒下的血都必须奉献给上帝,即使牺牲是被迫杀死的; Levit. iii, 17; xvii, 10; Deut. xii, 16, 23; 参考希腊, *Odyssey*, III, 455; XIV, 427. Stengel, *GK*, p. 401. Höfler, 前引, 注 95. 对于奶水也要同样谨慎, Höfler, 前引。
202. 在朱迪亚,血被接在容器里交给主持祭司, Levit. i, 5; ix, 12, 他将血用到仪式上。在希腊,血被接在高脚杯里, σφαγιτον 或 σφαγεῖον. Pollux, X, 65. Xenophon, *Anabasis*, II, 2, 9.
203. Smith, *RS*, p. 417. Scythian sacrifice, Herodotus, IV, 60; 在某些阿尔泰部落中,牺牲的脊骨要被折断。N. Kondakof et al., *Antiquités de la Russie méridionale* (Paris, 1891), p. 181.
204. Pausanias, VIII, 37, 8. Smith, *RS*, p. 368.

205. Manhardt, *WFK*, I, pp. 28ff.
206. Plutarch, *De Iside et Osiride*, 15, 17; Mannhardt, *WFK*, II, 52; Rohde, *Psyche* (Engl. Trans.), p. 302. A. Dieterich, *Nekyia* (Leipzig, 1893), pp. 197ff, 等。
207. Wiedemann, *Aeg. Zeitschr.*, 1878, p. 89. 参见 Morgan, J. J. M. de, *Recherches sur les origins de l'Égypte: Ethnographie préhistorique et tombeau royal de Négadah* (Paris, 1897), p. 215. 参见 Frazer, *GB*, II, p. 90.
208. Herodotus, III, 91. 已知事实见 Frazer, *GB*, II, pp. 112ff.
209. Levit. iv, 5, 7; 16—19; xvii, 11. 这个最后的套语经常被拿来证明献祭的赎罪力量属于血液。但是这个文本只是说祭坛上的血代表被圣化的牺牲的生命。
210. Exod. xxx, 10; Levit. xvi, 16. 尤其见 Talmud Jerus., *Yoma*, Mishnah, V, 4, 6.
211. Levit. iv, 25, 30; viii, 15; ix, 9; xvi, 15; Ezek. xliii, 20.
212. Levit. i, 5; ix, 12. Levit. iii, 12.
213. 这种将某些偶像涂红的习俗无疑来自原始的涂油形式。见 Frazer, *Pausanias*, III, pp. 20ff. Herodotus, IV, 62. A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed* (Berlin, 1851—1855), vol. III, p. 457. Mary H. Kingsley, *Travels in West Africa* (London, 1897), p. 451. 见 Marillier, 前引, 注 2, p. 222 等。
214. Stengel, *GK*, p. 121. C. Michel, *Receuil d'Inscriptions grecques* (Brussels, 1900), 714, 37 (Mykonos). 参见 Martin J. Hall, *Through My Spectacles in Uganda* (London, 1898), pp. 96, 97 (Baganda).
215. Athenaeus, VI, 261D.
216. Smith, *RS*, pp. 433ff. 参见 C. O. Müller, *Denkmäler der alten Kunst* (Göttingen, 1832), I, pl. lix, 299b, 赫拉的图像, *Αιγιοφάγος*.
217. 如在底比斯, Herodotus, II, 42.
218. Varro, *De Re Rustica*, I, 29, 3.
219. Levit. i, 6, 8, 9; ix, 13. Exod. xxix, 17. 骨头决不能折断: Exod. xii, 46. Numb. ix, 12.
220. Levit. vii, 14; ix, 21; x, 14, 15; xiv, 12, 21.
221. 见前文, 第 36 页, 我们想到, 圣经禁止食血, 血是生命, 属于上帝。I Sam. xiv, 32, 33; Deut. xii, 23; Levit. xvii, 11; Gen. ix, 2—5. 参见 *Virgil, Georgics*, II, 484; Servius on *Aeneid*, III, 67; V, 78; 参见 A. B. Ellis, *The Ewe-speaking Peo-*

- ples of the Slave Coast* (London, 1890), p. 112. 参见 Marillier, 前引, 注 2, p. 351.
222. Levit. iii, 3, 4, 16ff; vii, 23; ix, 19, 20; 有关平安祭, Levit. iv, 8ff, 19, 31; ix, 10. 在希腊, Stengel, GK, p. 101; Paton, Cos, 38; Hesychius, εὐδρατα; Herodotus, IV, 62.
223. Levit. i, 9, 13, 17; ii, 2, 9, 等; Psalm lxv (lxvi), 15. 参见 Isa. i, 13. 参见 Clermont—Ganneau, 前引, 注 42, p. 599. *Iliad*, I, 317; VIII, 549ff.
224. Levit. xxi, 8, 17, 21. Ezek. Xliv, 7. Herodotus, IV, 61. 参见有关 Hirpi Sorani 以及狼叼走猪肉的方式, 见 Mannhardt, WFK, II, p. 332.
225. *Odyssey*, III, 51ff, VII, 201ff.
226. 在希伯来仪式中, 牺牲要么被煮熟要么被烤熟。有关被煮熟的牺牲, 见 I Sam. ii, 13; Herodotus, IV, 61.
227. 见第 26 页。
228. Exod. xxix, 32ff; Levit. vii, 8, 14; I Sam. ii, 13ff; Ezek. xliv, 29. C. I. S. 165 各处, 26。
229. Levit. x, 16ff, 参见 iv, 11; vi, 18ff.
230. 其差异可以通过做如下区别来解决: 血如果要被带入圣所, 牺牲就必须“在帐篷外”烧烤, 这是赎罪日的要求。其他情况, 肉归祭司所有。Levit. vi, 23; x, 18; 参见 iv, 21; viii, 17; iv, 11。
231. 参见 Act. Fr. Arv. A 218 (*Corpus Inscr. Lat.*, VI, 2104), *et porcilia piaculara epulati sunt et sanguinem postea*. Servius on *Aeneid*, III, 231.
232. Exod. xxix, 27ff; Levit. vii, 13, 29ff; x, 14. Numb. v, 9; vi, 20; xviii, 8ff; Deut. xviii, 3.
233. Levit. vi, 19, 22. 只有男人可以食用燔祭祭品, 而且他们必须洁净。哥辖(Co-hanim)的妻子可以食用平安祭祭品, 但是必须在洁净的地方食用。这些肉必须要在神圣的房间烹饪; Ezek. xlvi, 20。
234. Paton, Cos, 37, 21, 51; 38, 2, 5; 39, 10ff. Michel, 前引, 注 214, 714 (米科诺斯), 726 (米利都)。G. Doublet, “Inscriptions du Paphlagonie”, *Bulletin de correspondance hellénique*, 1889, p. 300 (锡诺帕)。Pausanias, V, 13, 2. P. Stengel, “Zunge des Opfertiers”, *Jahrbuch für Philologie*, 1879, pp. 687ff.
235. Rhode, *Psyche* (Engl. Trans.), p. 257.
236. Herodotus, IV, 161; VI, 57.

237. Paton, *Cos*, 38, 17.
238. Plutarch, *Quaestiones convivales*, VI, 8, 1 (士麦那); Virgil, *Aeneid*, VI, 253. Servius, 前引, 参见 Tautain, *Anthropologie*, 1897, p. 670. 《旧约》希腊文译本将 'olah 翻译为 *holocaust*.
239. Levit. i, 9; ix, 14; ix, 20; i, 17. Ezek. xl, 38.
240. Deut. xxxiii, 10; 'olah *kalil*, I Sam. vii, 9; ps. 1(li), 21; *kalil* 与 'olah 被区别开来。
241. Lucian, *De dea Syria*, 58; Herodian, V, 5ff. Lampridius, *Elagabalus*, 8, F. C. Movers, *Die Phönizier* (Bonn, 1841), I, 365. Plutarch, *De Iside et Osiride*, 30. 塔尔盖利昂节: Ammonius, p. 142 Valc.; 参见 Mannhardt, *MythForsch*, p. 136, n. 1. 播种节: E. Rohde, "Unedirte Lucianscholien...", *Rheinishes Museum* (N. F. XXV, 1870), 549 (Scholium on Lucian, *Dial. Meretr.*, II, 1). 在马赛: Servius on *Aeneid*, III, 57. 在赎罪日, 阿泽尔的山羊也以类似的方式从石头顶上扔下 (Talm. Babl., *Yoma*, Mishnah, 67a.)
242. 抛下牺牲与某些农业节庆中淹死牺牲的做法有些类似。见 Stengel, *GK*, pp. 120ff. Mannhardt, *WFK*, II, pp. 278, 287. 参见 Rohde, *Psyche*, I, 192.
243. Levit. Xvi, 22.
244. Strabo, X, 2, 9.
245. Levit. xvi, 22.
246. Plutarch, *Quaestiones convivales*, VI, 9, 1. 同类的事实可以很容易地找到很多, 见 Frazer, *GB*, II, pp. 157ff.
247. Levit. ix, 22. *ShB* 精彩地表达了同样的原则: "献祭归于众神, 祝福归于祭主。" *ShB*, 2, 3, 4, 5.
248. Levit. xiv. 7. Wellhausen, 前引, 注 85, p. 174 (初入礼)。在希腊, Xenophon, *Anabasis*, II, 2, 9 (誓言)。Frazer, *Pausanias*, III, p. 277, p. 593 (净化)。
249. Lucian, *De dea Syria*, 55. Pausanias, I, 34, 5 (躺在牺牲的皮上)。参见 Frazer, *Pausanias*, II, p. 476. Διὸς χψδίου. Stengel, *GK*, p. 146. 参见 J. de Witte, "L' Expiation ou la purification de Thésée", *Gazette archéologique* (Paris), vol. 9 (1884), p. 352. Smith, *RS*, pp. 437, 438.
250. Smith, *RS*, pp. 383—384.
251. 红色小牡牛的灰烬用作净化用水。Numb. xix, 9. Ovid, *Fasti*, IV, 639, 725,

733.

252. 见前文, Jer. xxxiv, 18ff; 参见 I Kings, xviii, 32. 该仪式似乎是圣礼献祭的一部分, 接触有着象征意义。参见 Gen. xiii, 9ff. Plutarch, *Quaestiones Romanae*, 111.

253. 我们知道, 在耶路撒冷可以吃掉的 *zebah shelamim* 等的肉, 有一个技术名称: *Kodashim* (圣洁)。(参见《圣经》希腊译本, *χρῆσται*)。Jer. xi, 15. 参见 Smith, RS, p. 238.

254. 在 *zebh shelamim* 中, 除了保留部分之外, 祭主可以得到其他所有。

255. 见 Smith, RS, pp. 237ff.

256. Levit. vii, 15—18; xix, 5—8; Exod. xxix, 34. 参见 Mannhardt, WFK, II, p.

250. Frazer, GB, II, p. 70.

257. Levit. vii, 15; xxii, 29, 30. 见 Dillmann-Knobel, vol. XII, p. 448.

258. Exod. xii, 10; xxiii, 18; xxxiv, 25; Deut. xvi, 4.

259. Pausanias, X, 388; 见 Frazer, *Pausanias*, III, p. 240. Smith, RS, pp. 282, 369. 参见 Athenaeus, VII, 276.

260. Pausanias, II, 27, 1; X, 38—8. Hesychius, s. v. *Εστῶα Θύομεν*. Paton, *Cos*, 38, 24.

261. Pausanias, X, 32—39(蒂索雷阿的以西斯崇拜)。牺牲的遗骸要被放在圣所展出, 从一个节日持续到下一个, 再在每一个节日之前取出来埋掉。

262. Levit. vi, 4; xiv, 4; 参见 iv, 11; 在神庙杀掉的鸟的血液要用土覆盖。在奥林匹亚, 祭坛前有一个焚灰堆: Pausanias, V, 13, 8; 见 Frazer, *Pausanias*, III, 566; Stengel, GK, p. 15.

263. 在所有印度庄严献祭中, 祭主的妻子都要在场, 她站在一个特别的地方, 被稍稍绑住。她是某些仪式的对象, 她可以获得一定的献祭剩余物, 保证她的生殖力。KShS, VI, 6, 1ff; ApShS, III, 18, 1, 12 com.

264. 主持人向牺牲的四肢洒水的时候(TS, 1, 3, 9, 1. 参见 6, 3, 9, 1; VS, VI, 14; ShB, 3, 8, 2, 4, 7), 她让牺牲每次喘气的时候都喝到水, *savan prannan* (ApShS, VII, 18, 6)。TS 中 *nasike* 等的内容应该还其本来面目。该典礼有几层意思。推提利耶强调典礼的赎罪本质: 死亡是一种“痛”、一团火焰, 每次喘息都刺痛着牺牲, 所以必须要平息。出于这个原因, 每次喘息都必须给它水喝, 痛苦和火焰就随着水消失到土地里(参见 ShB, 3, 8, 2, 8 and 16)。因此推提利耶将每段经文读给牺牲的每个孔窍, “喝”而不是“净化你自己”(VS), 这符合仪式的名称。Vajasaneins 的解释则

强调仪式的净化特征；他们说“净化你自己”；牺牲是一条命，它甚至是众神的 *amrita*（不死食物、不朽）。牺牲被闷死并得到平息。“但是水是生命的呼吸（它含有关键原则）；因此这么做（洒水），就取代了呼吸。牺牲变成生命，变成神的不死食物。”（*ShB*, 前引）

265. *ApShS*, VII, 18, 14, 经文；*TS*, 1, 3, 9, 2；同上, 6, 3, 9, 2, 提出了一个更准确的仪式（参见 *KShS*, VI, 6, 11）。但是梨俱吠陀派的经文（*adhrigunigada*, *AshvShS*, III, 3, 1；*AitB*, 6, 7, 1, 10）则只是说，洒血是为了驱赶恶灵。有关这个问题的讨论很有意思，恶灵被解释成与众神一样，出现在献祭现场；他们也必须拿到自己的一份，因为他们有权拿到，否则，如果不给他们一份来打发他们（*nir-ava-da*）；参见 Oldenberg, *RelV*, p. 218, 以及 *TS*, 6, 3, 9, 2），他们会“特别注意”祭主和他的全家。因此要把牺牲的某些部位交给恶灵。这些部位是：烹心的时候流出的血（*KShS*, VI, 7, 13）、胃、排泄物以及擦血刀用的草。（*ApShS* 没有说得这么细致；见 Schwab, *Thieropfer*, p. 137.）然后这些东西都被埋入献祭场所外的“粪坑”（*ApShS*, VII, 16, 1；参见 *AshvShS*, III, 3, 1）。文本大略提到了这些给恶灵的东西。祈请众神的敌人参加献祭似乎说明这不是一个宗教仪式（参见 *AitB*, 6, 7, 2）。但是仪式却很朴素：大体上，所有献祭剩下的不能用的东西（例如，玉米外皮做成了糕饼），都被以这样的方式处理掉了。这些事实可以拿来比较希腊的 *Ἡρα γαμήλια* 献祭，牺牲的苦胆被丢弃（Plutarch, *Conjugalia praecepta*, 27），以及圣经中要求掩埋净化之鸟的血。值得注意的是，印度的献祭仪式说明，与普遍接受的观念相反，利用血液的原则不一定只适用于洒血献祭。

266. 即腹膜的上部，肥瘦都有，“肥脂部分中最多汁的部分，自最中间的部分切割，我们将它给予您”，*RV*, III, 21, 5。这是牺牲的中间部位，是它个体的生命之源（*atman*）（*TS*, 6, 3, 9, 5），就像闪米特人认为“血为生命”一样。这是牺牲的献祭之本（*medhas*），*TS*, 3, 1, 5, 2；*ShB*, 3, 8, 2, 28；见 *AitB*, 7, 3, 6，这是一个有意思的仪式神话。

267. *ApShS*, VII, 19, 3ff. 祭司在前面走，手执点燃的火把，后面跟着用两根钎子端着该部位的祭司（因为他决不能与肉直接接触），最后跟着前面说过的扶祭司的祭主（*ApShS*, VII, 19, 6, 7, 评论）。仪式的动机与上面的解释相同（见第 33 页和注 181）。*TS*, 6, 3, 9, 3 and 4.

268. *RV*, III, 21, 5. 奥登堡的译本（前引）反对 *RV* 和 *TB* 中的萨亚那（Sayana）之说。

269. 整个仪式非常古老,因为一名祭司要颂读赞词:RV, II, 75, 1, 然后是 III, 21 的全部内容=TB, III, 6, 7, 1ff=MS, 3, 10, 1. 参见 TS, 6, 4, 3, 5. 参见 AitB, 7, 2, 5ff. 见 Ludwig, *Rig-Veda*, IV, p. 203. Bergaigne, *Histoire de la liturgie védique*, p. 18, 他认为这段赞词比较晚近,因为诗行的音节不固定,就是说,是由一系列完全不同的套语构成的。(见 Oldenberg, *Vedic Hymns, Sacred Books of the east*, XLVI, p. 283)。这个事实不容反驳;各个套语来自不同的典籍,放在一起的时间相对较晚。但是套语本身比赞词要早得多。以至于,尽管赞词并未写成一个整体,但是它的目的确是一个整体,套语之间自然顺畅的构建方式说明它联系着最古老的一个仪式。赞词非常精确描述了每一个操作细节(参见 TS, 6, 3, 9, 5 和 ShB, 3, 8, 2, 11)。婆罗门在这个献祭仪式中发现了自然主义的意义,这是至关重要的。

270. ApShS, VII, 22, 2.

271. 一切都要洗涤。ApShS, VII, 22, 6=KShS, 6, 6, 29=AshvShS, 3, 5, 1 and 2. 经文是 TS, 4, 1, 5, 1=RV, X, 9, 1-3. VS, VI, 16 与 AV, VI, 89 的经文一致。经文最后表达人和神都摆脱了疾病、罪恶、死亡、诅咒。它仍属于 *vapa* 献祭,献祭本身的目的是救赎一个人,此处准确标志着救赎的时刻。

272. 见 Schwab, *Thieropfer*, no. 98, pp. 126ff.

273. ApShSi, VII, 25, 8.

274. 见 Schwab, *Thieropfer*, p. 141, no. 1. 参见 Ludwig, *Rig-Veda*, IV, p. 361. 见 ApShS, VII, 25, 7ff. ShB, 3, 8, 3, 10 (Sacred Books of the East, XXXVI, 201). Eggeling, *ad. loc.*

275. TS, 6, 3, 11, 1. 在献祭中颂念 RV, VI, 60, 13; I, 109, 7 and 6=TB, 6, 3, 11, 1ff, 这是光耀众神的套语,描述了众神在祭品送达之时,接受并食用的方式。

276. 献给阿耆尼,他完成了仪式(见 Weber, *Indische Studien*, IX, p. 218),参见 Hilbrandt, 前引,注 28, p. 118. 关于用附加奉献(ApShS, VII, 26, 8ff),献给其他动物的祭品(大肠),见 Schwab, *Thieropfer*, no. 104. 颂念的经文和答文之间不太对应。

277. 其他没有骨头的部分也可以算进来。ApShS, VII, 24, 11.

278. 有关伊罗,尤其见 Oldenberg, *RelV*, pp. 289ff, 他在索引中引用的套语。

279. 见 Bergaigne, 前引注 131, I, pp. 323, 325; II, 92, 94. Lévi, *Sacrifice*, pp. 115ff.

280. 该献祭重要到足以将 ShB 与著名的洪水古典传说联系在一起的程度。(ShB,

1, 8, 1, 全部; Eggeling, *ad loc.*, Sacred Books of the East, XII.) 参考 Weber, *Indische Studien*, I, pp. 8ff. Muir, *Old Sanskrit Texts*, I, pp. 182, 196ff. 但是《净行书》的其他部分只有传说的结尾部分, 只有该结尾才是婆罗门教徒所信奉的。根据记载, 只有发明了伊罗仪式, 并创造了伊罗女神(根据文本, 他的妻子或女儿), 第一个人和第一个祭主曼奴才有了后裔和牛(见 TS, 1, 7, 1 and 2, and 6 and 7 的全部; TB, 3, 7, 5, 6)。每个版本中, 伊罗及其对应的替代品, 代表了动物, 是它们的力量所在: *ida vai pashavo*, “伊罗就是动物”。

281. 见 Hillebrandt, NVO, p. 124; Schwab, *Thieropfer*, p. 148。

282. Hillebrandt, NVO, p. 125。

283. 这个典礼称为 *idahvayana*, 或 *idopahvana*, 这个词恰好相当于基督教弥撒中的求降圣灵文(epiclesis)。文本见 *AshvShS*, I, 7, 7, 译文见 Hillebrandt, NVO, pp. 125f; Oldenberg, *RelV*, pp. 290ff. 文本来自 *Shankhya Shrouta sutra*, I, 10, 1; TB, 3, 5, 8; 3, 5, 13, 1ff 则有一点儿不同。这种请神大致包括一系列对神的召唤, 这被认为可以带来全部被提及的力量, 而且, 又邀请祭司和祭主分享这些汇集起来的力量。在中途停顿的时候, 祭主说道(*ApShS*, IV, 10, 6—TS, 1, 7, 1, 2), “让这些圣化(牛奶混合物)成为我的力量”。

284. TB, 3, 5, 8 至最后。

285. *Avantareda*, 捧在他另一只手中的另外一个伊罗(见 Weber, *Indische Studien*, IX, p. 213.)。他说道(*AshvShS*, 1, 7, 8; 参见 TS, 2, 6, 8, 1 and 2): “伊罗, 接受您的祭品, 让我们的牛多起来, 让我们的马多起来。您那里有财富之花, 用它抚育我们, 把它交给我们。”

286. 祭主说: “伊罗, 接受吧, 等等……让我们分享您, 用身体和灵魂分享(TB 的评论), 我们每个人及全体人民。”(TB, 3, 7, 5, 6.)

287. *AshvShS*, I, 8, 2。

288. 一个教派定下了一个向 *manes* 供献的仪式(*KShS*, 3, 4, 16 and 17.) 这个仪式虽然古老(VS, 11, 31), 但是它只是一个教派的仪式而已。

289. 见 Hillebrandt, NVO, 126ff 的经文; 正是通过这种方式, *agnidhra*(火祭司)之口被认为就是阿耆尼之口。因此祭司的份额实际是神的份额。不管怎样, 正如奥登堡的观察那样, 这是一起进食的举动, 是一种社会饮食仪式, 这一点是没有问题的。在伊罗中, “祭主的份额”有一种“媒介”力量(Oldenberg); 它给予祭主力量, “它将动物装入身体”, 经文是这么说的: *pashun yajamane dadhati* (注意此处的方位格用

法)。见 TS, 2, 6, 7, 3; AitB, 2, 30, 1; 6, 10, 11; ShB, 1, 8, 1, 12, 等。伊罗构成了印度庄严献祭仪式的一部分。我们必须说,牺牲的残骸在某种程度上凡俗化了;婆罗门与祭主可以把它带回家(Schwab, *Thieropfer*, p. 149)。据我们所知,吃掉牺牲的剩余物没有时限。但是一般来说,进食所有食物都有规定。

290. 见前文,第 41 页。

291. 在这个图式中,我们没有提及牺牲不是动物的情况,这可能有点让人意外。我们实际上也可以提它们。我们已经看到仪式如何宣称两者是等同的(见前文,第 13 页)。例如,整个农业献祭的基本特征可以让两者互相替代(见第 77 页)。但还不止如此:牺牲和献祭供品之间可能真的时等同的。糕饼的准备,在上面涂油或者涂黄油等,都符合牺牲的准备过程。甚至神圣事物在庆典过程中的创造,都在糕饼供品中非常明显,因为它经常完全在神圣的地点制造,(有关印度,见 Hillebrandt, 前引注 28, pp. 28, 41.)尤其是把它们做成胎俑的时候。(有关印度,见 Hillebrandt, 前引注 10, sect. 64, p. 116, sec. 48. 参见 Weber, *Nakshatra*, II, 338——信息相对零碎: *Sankh. Grihya sutra*, IV, 19)有关希腊,见前文,第 12 页。Stengel, GK, pp. 90ff. Festus, 129; 参见 Frazer, GB, II, pp. 84, 139ff. C. O. Lobeck, *Aglaophamus* (Königsberg, 1829), pp. 119, 1080ff. 它被消灭的方式与杀死动物牺牲一样,同样有着圣化的特征。供品的精灵总归要脱离真实世界。只有一点不同,那是因为两者的自然特性不同:在多数情况下,敬献和圣化是同时进行的,而不必再消除牺牲的神圣性质了。实际上,在洒酒式中,酒落在祭坛、洒在地上、化在火中的时刻,它就已经被毁灭了。糕饼和一捧面粉也会在烟雾中消失。献祭和给予在这种仪式中在同一时刻实现。但是其本质还是毁灭性的,这没有疑问:因此在印度仪式中,仅仅放置木柴本身就成为一种献祭。(我们指 *samidheni*; 见 Hillebrandt, NVO, pp. 74ff.)最后, *mutatis mutandis*, 即分派份额,也与动物献祭类似:于是,在满月或新月献祭中,我们看得到众神的份额,一份伊罗,等等。让我们最后想象印度教所有献祭中最重要的献祭、或许所有献祭中最非同寻常的献祭,在这个献祭中牺牲要经历所有可能的处理工艺,那就是苏摩献祭。它是由菜蔬供品构成的。

292. 解释起来并不容易:因为这涉及同样的人和物。而且,从另一个角度说,根据众所周知的、规范宗教事务的律法,赋予或消除神圣特性的净化过程应该是一样的。

293. *ApShS*, VII, 26, 12; *KShS*, 6, 9, 11; TS, 1, 3, 11, 1 以及 *ShB*, 3, 8, 5, 5, 为经文出处(*KShS* 利用得更好)。一系列小型献祭已经举行(见 Schwab, *Thieropfer*, 注 111),见表述仪式结束的套语。

294. *ApShS*, VII, 27, 4; *KShS*, VI, 9, 12. (值得注意的是 *ApShS* 从 *VS*, VI, 21 借用经文。)

295. Hillebrandt, *NVO*, pp. 145—147; Schwab, *Thieropfer*, 156—159. 在这个仪式过程中,不同的献祭时刻配以简要说明(*TB*, 3, 6, 15 的进入部分)以及等着祭主的种种好处;他将品尝他献给众神品尝的味道。(参见 *AshvShS*, 1, 9, 1。)

296. Hillebrandt, *NVO*, pp. 147—149.

297. 他感谢他们运来献给众神的供献:*ApShS*, VII, 28, 2; *TB*, 2, 4, 7, 11; 参见 *TS*, 3, 5, 5, 4。

298. *ApShS*, 同上, 4. *AitB*, 6, 3, 5.

299. Schwab, *Thieropfer*, p. 107. Hillebrandt, *NVO*, pp. 140f.

300. *ApShS*, VII, 26, 15; *ShB*, 3, 8, 5, 8; *TS*, 6, 4, 1, 8; *TS*, 1, 3, 11; *VS*, VI, 22; *ApShS*, VII, 27, 16.

301. *ApShS*, 26, 16ff; *TS*, 1, 4, 45, 3.

302. Hillebrandt, *NVO*, p. 174. 参见 Lévi, *Sacrifice*, p. 66.

303. 参见 *ShB*, 1, 1, 1, 4—7。

304. *Avabhrita*. 见 Weber, *Indische Studien*, X, 393ff. 参见 Oldenberg, *RelV*, pp. 407ff. 奥登堡不采用“液体”之类的译法,但是他到底指出了仪式的意义——不是在《梨俱吠陀》,里面虽有提到(见 Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, 直译本),而是在所有其他仪式和神学文本中。*ApShS*, VII, 7, 12ff, 以及 XIII, 19ff. *KShS*, VI, 10, 1. X, 9, 16ff.

305. 这些地点、水池、圣地,即使在今天的印度也是神圣场所,它们据说是伐楼拿最喜爱的财产(*ShB*, 4, 4, 5, 10)。

306. *ApShS*, XIII, 20, 10, 11.

307. *ApShS*, XIII, 22, 2, 评注。与此同时,它们重复各种经文,说他们祛除了罪过,即他们的仪式错误,说他们吸收了水、仪式、植物的魔力,从而得到了力量、繁荣和光耀。

308. 他们将旧袍交给祭司,这就弃绝了他们先前的人格,穿上新衣让他们获得“新皮,就像蛇一样”。“他们现在的罪孽不会比没长牙的婴儿多。”*ShB*, 4, 4, 5, 23.

309. *Levit.* xvi, 22, 23. 他在禁食之后再次更衣回家,接受友人的祝贺,祝贺他承受住种种考验,完成当日的全部仪式并逃脱所有危险。(Talmud Babl., *Yoma*, *Mishnah*, 70a。)

310. Levit. xvi, 26.

311. Levit. xvi, 28. 带回红色小牡牛骨灰的人也要如此这般。

312. 我们从 Ezek. xlv, 19 知道,祭司的袍子要隔离在“圣屋”之内,祭司在走到人们面前之前要在这里穿衣和脱衣;借出这些袍子对于平常人来说是危险的。

313. Porphyry, *De Abstinencia*, II, 44. Paton, *Cos*, 38, 24. 参见 Frazer, *GB*, II, pp. 54ff.

314. Levit. vi, 21(*hattat*).

第三章

315. Plato, *Republic*, VIII, 565D. Pausanias, VIII, 2, 6; VIII, 2, 3. Pliny, *Natural History*, VIII, 22. See Mannhardt, *WFK*, II, P. 340. 关于 Hyre 圣所还有一个相同的传说. Gruppe, *Griechische Mythologie*, pp. 67ff. 参见 J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, p. 162 and note, p. 163. 见下文,第 62 页。

316. 我们所说的事实是指曼哈特、弗雷泽、辛迪·哈特兰所说的“外部灵魂”,后两位作者还把整套有关初入礼的理论与此联系起来。

317. Pausanias, V, 13, 3. 在别迦摩,对忒勒福斯献祭的人也适用这种禁忌。

318. 见上 40 页和 43 页。就在其后,祭主、牺牲、神之间的联系完全得以实现(有关这个原则,请参见 Hebr. ii, 11.)。

319. Psalm cv(cvi), 39. “这样,他们被自己所做的污秽了,在行为上犯了邪淫。”

320. Levit. xiff. Cf. Marquardt, 前引,注 77, p. 277. 参见 Frazer, art. “Taboo”, *Encyclopedia Britannica* (9th edn.). 参见 Frazer, *GB*, *passim*. Cf. Jevons, *Introduction to the History of Religion*, pp. 107ff.

321. 参见 Rohde, *Psyche*, pp. 179, 192; S. R. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe* (Leiden, 1894), II, pp. 350ff.

322. 《利未记》、《申命记》、《出埃及记》与《以西结书》和历史书籍一样,这是对仪式错误常见的惩罚;如果不想死去,或者是不想像乌西雅国王一样受麻风病的困扰,就要遵守仪式。参见 Goldenberg, *Relv*, pp. 287, 319. Cf. Bergaigne, 前引,注 131, III, pp. 150ff.

323. Levit. xvi. 参见前文,注 180。

324. Levit. xiv, 1ff.

325. 关于希腊的赎罪祭, 参见 Lasaulx, *Sühnopfer der Griechen* (Würzburg, 1844), pp. 236ff; James Donaldson, "On the Expiatory and Substitutionary Sacrifices of the Greeks". *Transactions of the Royal Society of Edinburgh* (1875—1876), pp. 433ff. 有关日耳曼人的例子, 参见 Ulrich Jahn, *Die Abwehrenden und die sühnopfer der Deutschen*, Inaug. Diss., Breslau, 1884, reprinted in K. Weinhold (ed.), *Germanistische Abhandlungen* (Breslau, 1884), III (Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehsucht.)

326. 见 Oldenberg, *Relv*, pp. 287ff, 522ff.

327. Kaus, 26—18. 参见库恩的精彩文章, 他描述了整个欧洲同类的仪式 (*Kuhns Zeitschrift*, XIII, pp. 113ff). 这个仪式参见 Bloomfield, *Hymns of the Atharva-Veda* (Sacred Books of the East, XLII), ad AV, i, 22, p. 264; 参见 Introduction to VII, 116(p. 565)。

328. AV, I, 22, 4.

329. 有关仪式参见 Bloomfield, *Sacred Books of the East*, XLII, introduction to VII, 116(p. 565), and M. Winternitz, "Der Altindische Hochzeitsrituell", *Denkschriften der kaiserl. Akad. Der wissenschaft.*, Phil.-hist. KL., Vienna, XI(1892), pp. 6, 12, 23, 67. KauS, 18, 17, 16.

330. 直译。布隆菲尔德及注释(前引)将该词理解为“乌鸦”。

331. AV, VII, 115, 1.

332. *Lakshmi*, 不幸的“记号”, (毁灭)女神尼利蒂的印记。这个记号对应着乌鸦的黑色和绑在乌鸦脚上的糕饼。

333. 向敌人发出恶咒是吠陀、阿闍婆以及其它仪式不变的主题。

334. 参见 KauS, 32, 17.

335. 关于这个仪式参见 Oldenberg, *RelV*, pp. 82, 446 n. 1, 最重要的是 Hillebrandt, 前引, 第 10 页, p. 83. 该仪式是家庭仪式(domestic ritual)的一部分。文本包括: *Ashvalayana grihya Sutra*, 4, 8; *Parashara*, 3, 8; *Hiranyakeshin*, 2, 8, 8; *Apastamba grihya Sutra*, 19, 13ff; 201—219. *Ashv.* 的文本似乎将丰殖仪式的意义赋予该仪式(4, 8, 35; *Parashara*, 3, 8, 2)。但是这个仪式的特征十分明显, 而且 *hiranyakeshin* 2, 9, 7 的注释(Kirste ed., p. 153)把它看成是对动物之王因陀罗的 *shanti*, 用可能是“spit-ox”的牺牲来安抚这位神灵(参见 Oldenberg's translation of-

Hiranyakeshin, *Sacred Books of the East*, XXX, p. 220)。奥登堡认为这个仪式最关键的是它是一种动物崇拜。所以他主要的立场是发展仪式的这个显著特点,就是神与牺牲的合并。我们有关这个仪式的知识仅仅来自晚期文本,它们之间的分歧很大。我们在这里没有办法对它们进行历史性分析。我们的结论是,只存在三种或三种以下不同的仪式。根据婆罗门的派别和家族,它们可以成对结合或者是全部组合在一起。我们主要研究的是阿提耶氏族的仪式(*Ashv. Par.*)。这个仪式无论如何都是十分古老的,Sutras 和 Sayana 在《梨俱吠陀》中给因陀罗的赞词(V, 43; I, 114; II, 33; VII, 46)都是献给这个仪式的,献给明显恰当使用的仪式。

336. 关于因陀罗,参见 Oldenberg, *RelV*, 216—224, 283ff; 333ff. Cf. A. Barth, “M. Oldenberg et la religion du Veda”, *Journal des Savants* (Paris, 1896), pp. 133ff, 317ff, 389ff, 471ff. Bergaigne, op. cit. n. 131 above, III, 31ff; 152—154. Lévi, *Sacrifice*, p. 167 (*AitB*, 13, 9, 1)。在这里不可能细述我们解释因陀罗神秘个性的理由。

337. 就这点,所有的学派是有共识的:它是用来嗅供献的(Cf. Oldenberg, *RelV*, p. 82, 以及 *ashvamedha* 圣马被用来吸入供献;cf. *KShS*, 14, 3, 10)。是用因陀罗所有名字 called: “Om(巫术音节)to Bhava, om to Sharva 等”, Cf. *AV*, IV, 28, and the texts to Rudra are recited; *TS*, 4, 5, 1ff. See *Mantrapatha of Apastamba*, ed. M. Winternitz, II, 18, 10ff.

338. 根据 Parashara。

339. 动物的任何部分都能再带回村子,“因为神在猎杀人”。如果没有接到指令或是特殊的邀请,亲戚不能接近献祭的地方,也不能吃牺牲的肉。*AshvShs*, 4, 8, 31 and 33 (see Oldenberg, *Sacred Books of the East*, XXIX, p. 258)。

340. 为了简单起见,在任何地方人们都明白,对于物品来说,是可以重复的。

341. *Levit.* xiv, 10ff.

342. *Numb.* vi, 13ff. *Talmud Jerus.*, *Nazir* (Schwab trans., IX, pp. 84ff).

343. *Talmud Jerus.*, *Nazir*, I, 2. 当拿细耳人的头发太多时需要割发,也要提供同样的献祭。

344. 同上, II, 10。

345. 同上, VI, 7 and 8. *Numb.* vi, 18。

346. *Numb.* vi, 19。

347. 尤其见 *Frazer*, *GB*, vol. II, pp. 373ff 的补注中有不少民族志事实;参见同上,

II, pp. 67ff. 要多引些事实是很容易的。弗雷泽正确地发现,初获祭品的大部分都是圣化的可食用物种,它代表的是全部。但是,他在事实基础上的分析,没有考虑该仪式的功能。

348. 这部分通常是任何事物的第一个。我们想起《圣经》中对头胎的规定,无论是人还是动物;初获和当年第一批庄稼,树的第一批果实('orlah),吃的第一批小麦(azymes),发酵的第一块面团(halla)。所有活着的或者给予生命的,第一批产品都属于耶和華。《犹太法典》和犹太教的祝福进一步强化了这种解释,因为当第一次品尝水果的时候,开始每一餐的时候,等等,都有义务敬献。

349. Talmud Jerus., *Bikkurim*, III, Mishnah, 2ff. 它说明我们无法照做《圣经》中的仪式,它只包括对祭司的指令,不是给大众用的。但所有这些仪式的大众特性是明显的;吹笛手,头戴橄榄枝环、金角的牛犊(也可以用头顶银角的小孩子代替,参见 Gemara, *ad loc.*),篮子,鸽子——这些无疑都是古代时期的原初特点,此外,《密什拿》的文本本身也十分古老。

350. 他们前一晚聚在一起,整晚呆在公共广场(根据《革马拉》,是因为惧怕接触不洁之物)。

351. Gemara *ad* 2. 拉比们自己讨论究竟它是平安祭还是燔祭。

352. 一场个人救赎的仪式,值得注意。

353. 参见 Talmud Babl., *Menaboth*, 58a (Schwab, *ad loc.*).

354. Numb. xix.

355. 同上, p. 53

356. 赎罪日仪式。

357. Talmud Jerus., *Maaser Sheni*, VI, Gemara (see Schwab, p. 247). 参见 *Mid-doth*, Mishnah, 引自前引。

第四章

358. 众所周知,耶和華归来之前,虔敬者陷入的这种“死亡”是《先知书》和《赞美诗》的基本主题。(参见 Ezek. xxxvii, 2; Job xxxiii, 28, 以及《犹太法典》中的评注, *Baba Kamma*, Gemara, VII, 8 [4])。见 Psalm cxiv-cxv (cxvi) 的整个部分,以及 cxvii (cxviii) 从 verse 17 开始的部分。“我必不至死、仍要存活”等。我们不必提醒读者

考虑天主教弥撒中的套语了。

359. 在印度,献祭的整个世界被认为是这个新世界。当就座的祭主起立的时候,他被告知:“起!到生命中去。”他们带着圣物行进的时候,套语说道:“走到广大的空气中去。”(TS, 1, 1, 2, 1)在每个仪式的开始,经文都是:“尔为汁液,尔为浆液。”(TS, 1, 1, 1, 1.)而且在献祭结束时,重生的过程就完成了(参见前文,第47页,注308)。

360. *Pausanias*, II, 24, 1. 关于苏摩引起的漂移,以及贤人(*rishis*)喝了神圣之物就得自己被带到另一世界,或者被苏摩神附体,见 Bergaigne, 前引, I, 151ff; RV, X, 119; X, 136, 3, 6ff; VIII, 48 的全部。参见 Oldenberg, *Religion der Veda*, p. 530. 关于附体见 G. A. Wilken, “Het shamanism bij de volken van den Indischen Archipel”, 摘自 *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië*, 1887, pp. 427ff. Frazer, *Pausanias*, V, p. 381; 参见 *Pausanias*, I, 34, 3. W. H. Roscher, “Die ‘Hundekrankheit’ der Pandareostöchter und andere mythische Krankheiten”, *Rheinisches Museum*, LIII, pp. 172ff.

361. 这些话借用了《圣经》和《犹太法典》有关“末日审判”和赎罪日的构想。

362. 见我们对于 A. Nutt, Rohde and Cheetham 的几篇书评,载 *Année sociologique*, II (1899), pp. 214ff. 关于印度教义,见 Lévi, *Sacrifice*, 102, 108, 161. 关于“豪摩”,见 J. Darmesteter, *Haurvatat et Ameretat* (Paris, 1875), p. 54; *Ormazd et Ahriman* (Paris, 1975), p. 90.

363. 见 E. Lefébure in *Mélusine* (参见考注 176), cols. 146ff; D. G. Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, pp. 89ff.

364. 朝觐过麦加的人、哈吉(hajj)的古代祭主,曾经而且仍然享有哈吉的称号。见 Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, p. 80.

365. 见 Duchesne, *Christian Worship* (Eng. Tran., 1919 edn.), pp. 308ff. 见前文第 52 页。关于献祭和初入礼以及新灵魂的获得,见 Frazer, GB, I, 344ff. 进入基督教生活一直被视为一种真正的改变本性。

366. 我们知道在很多类似的情形中,甚至在此处,有着另一种结果:通过改变一个人的名字蒙骗恶灵,难倒厄运。见 *Midrash on Eccl.*, V, 5, par. 1; *Talmud Babl.*, *Rosh Hashanah*, 16b; *Talmud Jerus.*, *Shebuoth*, Gemara, VI, 10 (Schwab. Trans., IV, p. 79). 参见 C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Later Part of the 19th Century*, trans. J. H. Monahan (Leiden and London, 1931), p. 99.

367. *Talmud Jerus.*, *Gittin*, Gemara, p. 45 (Schwab).

368. 见 W. Caland, *Altindischen Todten-und Bestattungsgebräuche* (1896), no. 2. J. J. M. de Groot, *The Religious System of China* (189), I, p. 5.

369. 见 reviews, *Année sociologique* (1899), p. 217.

370. *Sacrifice*, pp. 93—95. 我们完全同意列维的提议,将婆罗门的用献祭摆脱死亡的理论与佛教的 moksha 即解脱理论加以比较。参见 H. Oldenberg, *Le Bouddha* (Paris, 1934), pp. 48ff.

371. 见 Bergaigne, 前引,注 131,有关生命之源(amritam),苏摩赋予的“不朽本质”(I, pp. 254ff)。但是在该书中,纯神话的解释已经多多少少腐蚀了文本的解释,就像在 Hillebrandt, *Vedische Mythologie* (注 32), I, p. 289 及各处。见 A. Kuhn, *Herabkunft des Feuers und des Göttertranks* (1886)。参见 W. H. Roscher, *Nektar und Ambrosia* (Leipzig, 1883)。

372. 见 Darmesteter, *Haurvatat et Ameretat*, pp. 16, 41。

373. 在教条(如, Irenaeus, *Adversus haereses*, IV, 4, 8, 5)以及在最知名的仪式中。因此,圣饼的圣化因一段套语生效,而这段套语也提到献祭对救赎的影响。见 F. Magani, *Antica liturgia romana* (Milan, 1898), II, p. 268, 等。这些事实还可以与犹太法典中的哈加达(Haggadah)做一番比较,上面说,消失在沙漠里且未举行献祭的部落不会获得永生(Talmud Jerus., *Sanhedrin*, Gemara, X, 4, 5 and 6),某个城市中违反禁令崇拜偶像的人们也不会获得永生,不虔诚的可拉人也不会获得永生。这段犹太法典的基础是 Psalm xlix(1), 5:“招聚我的圣民到我这里来,就是那些用祭物与我立约的人。”

374. 可以说,这个地方能让人切入献祭的政治方面。在不少政治—宗教会社中(美拉尼西亚和几内亚的秘密会社、婆罗门教等),社会等级经常要根据每个个体在献祭中获得的资质来决定。也不妨考虑一下群体(家庭、组织、会社等)成为祭主的情况,看看献祭会在此类问题上产生什么影响。将会很容易看到,所有这些献祭,神圣化的还是去神圣化的,在同等条件下,对会社和个体的影响是一样的。但是这个问题更属于一般社会学的范围,而不是献祭的精确研究。此外,英国人类学家也仔细研究过这个问题:会社的献祭饮食的效果是他们偏爱的话题之一。见 Smith, RS, pp. 284ff; E. Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, II, chap. xi, 等。

375. 格兰特·艾伦在他的《神灵观念之演化》(*The Evolution of the Idea of God*, London, 1897)一书的第二部分,提出了关于这些献祭以及类似我们的献祭的观念(尤其参见 pp. 265, 266, 339, 340ff)。然而,我们希望读者也会注意到其中的根本区

别。

376. 这是比较研究最为发达的仪式之一。见 H. Gaidoz, *Les Rites de la Construction* (Paris, 1882); R. Winternitz, “Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern” (*Mitteilungender Anthropologischen Gesellschaft zu Wien*, XVII (1887), Introd., pp. (37) ff. 尤其是穷尽式的专论 P. Sartori, “Über das Bauopfer”, in *Zeitschrift für Ethnographie*, XXX (1898), 对献祭形式做了分类,但是只有仪式的分析才是人们想看的。有关在建筑中保留牺牲的尸体或一部分肢体,见 G. Wilken, “Iets over de schedelvereering bij de volken van den Indischen Archipel” (*Bijdragen tot de taal-, land-, en volkenkunde van Nederlandsch Indië*, XXXVIII, 1889); Pinza, *Conservazione delle teste umane*, *passim*.

377. 这是最常见的情况。实际上,这是要创造一种神灵,并随后加以崇拜。这与农业献祭颇为相似。这种精灵要么模糊,要么精确,将融进让建筑坚固的力量,或者成为一种人化的神明,或者二者兼有。但是它总是通过某种纽带与产生它的牺牲关联,并与它守卫并保护的建筑关联,使得建筑免受咒语、疾病、不幸的侵害,激发所有人的敬意,不论他是小偷还是居民。(H. C. Trumbull, *The Threshold Covenant*, 1896.) 正如农业牺牲通过其遗骸被植入大地而“稳固”一样,鲜血会被涂在建筑的基础上,随后还要把牺牲的头颅埋在墙里。建筑献祭以后还会在各种仪式中举行——先是在重大场合如翻修或围城;然后变成定期献祭,在很多情况下与农业献祭混在一起,并且像它们一样,导致了神话人物的创生。见 F. Dümmler, “Sittengeschichtliche Parallelen”, *Philologus*, LVI (1897), pp. 19ff.

378. 这也是一个常见的情况。这里是一种通过牺牲平息拥有该土地的精灵的愤怒,有时是平息建筑本身的愤怒。在印度,两种仪式在向居住之神 Vastoshpati 举行献祭的时候结合在一起,“因陀罗,地方之主”;但通常两种仪式是分开的。(Sartori, 前引, [注 376], pp. 14, 15, 19, 42ff.)

379. 见 Winternitz, 前引。

380. 最知名的当数耶弗他之女的情况。但是当个自愿的献祭完成之后,经常产生一种履行完责任的感觉,正如印度教神学家强有力地说法,“誓言”变换了。

381. 在吠陀时代的印度,当主持祭司将任何部分投入火中的时候,祭主都要颂念敬献的一般套语如下:“这是给某某神的,不是给我的。”

382. 这些属于圣经的“感恩”祭和颂扬祭。在多数宗教中,此类献祭好像相对较少。有关印度,见 Oldenberg, *Religion der Veda*, pp. 305, 306; Wilken, “Over eene nieu-

we theorie des Offers”, *De Gids*, 1890, pp. 365ff.

383. H. Callaway, *The Religious System of the Amazulu* (Springvale, Natal, 1868), p. 59, n. 14. 参见 Frazer, *GB*, II, 42, etc.; 参见 Marillier, *Revue d'histoire des religions*, XXXVII (1898), p. 209; 参见 Bernardino de Sahagun, *Historia de las cosas de Nueva España*, II, p. 20.

384. Hillbrandt, 前引注 10, p. 75. 必须将这些事实与淹死牺牲的情况加以比较。在其他情况下, 水被泼在任何牺牲身上: I Kings xviii, 19ff, 等。参见 Krahmer, “Das Fest ‘Sinsja’ und das Feldgebet”, 等, *Globus*, LXXIII (1898), p. 165, 参见 Smirnov and Boyer, *Populations finnoises* (1898), p. 175.

385. 在吠陀仪式中, 当动物的臀部被涂油时, 要说“让献祭之主(祭主)(与你)同路, 愿他的祈愿直达天界”(ApShS, VII, 14, 1; VS, 6, 10, 6; TS 1, 3, 8, 1), 评注见 TS, 6, 3, 7, 4; ShB, 3, 7, 4, 8, 上面解释说, 动物去到天界, 臀上记着祭主的祈愿。牺牲经常被想象成人类的信使, 墨西哥人和希罗多德笔下的色雷斯人就是如此(IV, 9, 等)。我们叙述的物品献祭并不完整; 我们没有研究占卜献祭、诅咒献祭、食物献祭、起誓献祭等。研究这些形式可能会让我们发现, 其中同样存在一个创造或利用神圣事物的问题, 存在一个针对某某事物的精灵。或许从这个角度出发, 我们可能发现一种类别。

386. 见 Mannhardt, *MythForsch*, pp. 68ff. Smith, RS, pp. 304ff. Frazer, *GB*, II, pp. 38, 41. H. von Prott, “Buphorien”, in *Rheinisches Museum*, 1897, pp. 187ff. Stengel, GK, pp. 399ff. L. R. Farnell, *Cults of the Greek States*, I, pp. 56, 58, 88ff (他在波菲尼亚仪式中发现一种图腾崇拜)。Frazer, *Pausanias*, II, pp. 303ff; V, p. 509. A. Mommsen, *Heortologie* (1864), pp. 512ff. Gruppe, *Griechische Mythologie*, I, p. 29.

387. 见 Pausanias, I, 24, 4; 28, 10. Porphyry, *De abstinencia*, II, 9; 28ff. Scholiast on Aristophanes, *Nubes*, 985. Scholion on Iliad, VIII, 83. Suidas, Διὸς φηφορ. Hesychius, Διὸς θαλασσοφ.

388. Pausanias, I, 24, 4.

389. Porphyry, *De abstinencia*, II, 28.

390. Porphyry, *De abstinencia*, II, 29; II, 28, 30. Scholion on Homer, l. c. Scholion on Aristophanes, l. c.

391. Eusebius, *Praeparatio Evangelica*, III, 11, 12, 认为阿多尼斯(Adonis)之死象

征收割的。

392. Mommsen, 前引(注 386), 相信波菲尼亚节是一个脱粒节庆。

393. Stengel, *GK*, p. 216 宣称, 在狄伊波里亚中, 在初获供献上洒血献祭, 是用血祭取代果疏献祭的做法。

394. Cato, *De Agricultura*, 14. Ambarvalia; Marquardt, 前引, 注 77, p. 200, n. 3. 参见 Frazer, *GB*, I, p. 39. 见 Sartori 中某些同类事实的几个非常清晰的例子, “Bauopfer”(注 376), p. 17, 以及 Pinza, 前引, 注 376, p. 154。

395. 在耶路撒冷, 当什一税和果品被带到神庙的时候, 要进行忏悔。Talmud Jerus., *Ma'aser Sheni*, Mishnah, V, 10. 在印度的 *Varunapraghasas* 中, 妇女的忏悔构成仪式的一部分。Lévi, *Sacrifice*, p. 156.

396. J. Wellhausen, *Prolegomena zu Geschichte Israels* (Berlin, 1886), ch. III, par. 1. Smith, *RS*, pp. 406, 464 等。我们反对这两个人的过于狭隘的解释, 我们认为该节庆带有飨食的特色。必须注意到最先抽穗的谷物的食用方式。以及第一捆庄稼的圣化方式。我们必须说, 与其他情况一样, 此处的仪式仅仅是一个比较复杂的仪式, 这很自然, 未必是一个起源不同和国家不同的仪式组合。

397. 在逾越节中献祭、吃掉羔羊、献上新粮(见前文, 注 330, 参见第 70 页), 是希伯来仪式中严格的个人责任。同样, 在我们将要研究的 *Varunapraghasas* 中, 我们发现个人救赎也值得注意。家庭的每个个体成员都从伐楼拿可能与他构成的“束缚”中解脱出来。做成锅状的大麦饼(*karambhapatrani*)要跟家庭成员的数量相同(*ApShS*, VI-II, 5, 41), 再额外多做一个, 代表要出生的婴儿(*TB*, 1, 6, 5, 5), 在仪式的某个场合, 每个人头顶一个(*ApShS*, VIII, 6, 23)。《净行书》说, 大麦之神伐楼拿被逐出人的脑袋(*TB*, 1, 6, 5, 4)。

398. 见 Pausanias, II, 32, 2 (Troezen). 参见 Frazer, *Pausanias*, III, pp. 266ff. Pausanias, III, 11, 2; 14, 8 and 10; 19, 7 (Sparta). H. Usener, “Der Stoff der griechischen Epos”, *SitBer. d. k. Akad. D. Wiss. In wien, Phil.-hist. Kl.*, XC-CCVII (1898), pp. 42ff. 参见 Mannhardt, *WFK*, I, p. 281. Frzer *GB*, II, 165. 有关胡里节中的搏斗, 见 W. Crooke, *Popular Religions and Folklore of Northern India* (Westminster, 1896), II, pp. 315ff., 里面记录了某些类似的现象。但是仪式却颇为复杂, 而且这里很可能存在一种巫术模仿, 模仿善灵与恶灵的年度竞争。

399. 实际上, 传说标志了波菲尼亚节的几近赎罪的特征。

400. L. F. Farnell, 前引, 注 386, 以及 Robertson Smith, *Encyclopedia Britannica*,

9th edn., art. "Sacrifice", 见其中的一个图腾饮食遗存。

401. Porphyry, 前引。

402. Mannhardt, *WFK*, I, 105. Frazer, *GB*, II, pp. 71, 106, 157; 第二卷有更多的注解。

403. Frazer, *GB*, II, p. 9, 21, 23, 31, 42, 73, 75, 78 等。

404. Frazer, *GB*, II, p. 74.

405. 希伯来人必须在吃过未发酵的面包和羔羊之后,才能吃应许之地的果实。Jos. v, 10ff. Exod. xii, 15ff; xxxiv, 18 等。

406. Frazer, *GB*, II, p. 31.

407. 根据迪尔菲神谕的文本里的话,似乎饮食相对来说是可有可无的(λφον ε σεσθαι)。

408. 见 Lévi, *Sacrifice*, p. 155, n. 5.

409. 因此这个仪式的名字叫做“伐楼拿的食物”。

410. *ShB*, 2, 5, 2, 1. 见 Lévi, *Sacrifice*, p. 156, no. 1. *TB*, 1, 6, 4, 1 的文本只说了神话的最后阶段。我们只是在研究形成典礼的三个仪式中的一个;其中一个仪式为洗浴,与苏摩献祭中退出献祭的洗浴一样(见前文,第 47 页);另一个仪式是妇女的忏悔,在每个方面都类似利未人对通奸妇女的考验。因此整个节庆带有明显的赎罪性质(见前文,第 63 页,注 362, 364)。

411. 都是用大麦做的,有些例外的情况下会用稻米制作。*ApShS*, VIII, 5, 35.

412. *ApShS*, VIII, 5, 42; 6, 1ff; 10ff. 很显然,这两尊像代表大麦的精灵,一个能受精,一个被受精(参见 *TB*, 1, 6, 4, 4, 有关这两只动物的模拟交配,方式是两只动物脱离了伐楼拿的束缚,但是关于这个问题不是很清洗;而且尽管该仪式的实际含义在于巫术般创造了大麦的精灵(参见 *ShB*, 2, 5, 2, 16 说,模拟的公羊而并不是任何公羊才可以“被伐楼拿看到”,列维也是这样看的, Lévi, *Sacrifice*, p. 155, n. 4),文本并没有充分发挥这个意思,我们不能夸大其词。

413. *Ava-yaj* (*TB*, 1, 6, 5, 1.)

414. Mannhardt, *WFK*, I, pp. 350ff.

415. Macpherson, *Memorials of Service in India*, pp. 129ff. 参见,在耕地上献祭牛犊的部分, *GB*, II, 20, 23, 41.

416. Mannhardt, *WFK*, I, pp. 350ff.

417. Bahlmann, *Münsterländische Märchen*, p. 294.

418. Höfler, 前引, 注 95, 4.
419. Frazer, *GB*, II, p. 21, 28ff., 43, 47ff.
420. Mannhardt, *WFK*, I, pp. 350ff. Frazer, *GB*, I, pp. 381ff.
421. 在冬天, 精灵住在田里。Frazer, *GB*, II, pp. 16, 14.
422. 参见 Kondakof, 前引, 注 203, p. 181 (阿尔泰诸部)。Herodotus, IV, 72. Frazer, *GB*, II, p. 42 (中国)。同上, pp. 94, 220, 有同样的用法。
423. Frazer, *GB*, II, p. 220.
424. 同上, I, p. 266.
425. 同上, I, pp. 257ff.
426. Ovid, *Fasti*, IV, 731ff. Propertius, IV, 1, 19. Mannhardt, *WFK*, II, pp. 314ff; *MythFortsch*, p. 189.
427. Ovid, *Fasti*, IV, 639.
428. Frazer, *GB*, II, p. 45. Scholium to Lucian in *Rheinisches Museum*, NF XXV (1870), pp. 548ff (Rohde)。参见蒂索雷阿的以西斯崇拜; 见前文, 第 41 页, 注 261。
429. 见 Marillier, 前引, 注 2, p. 209; II Kings xviii, 19ff.
430. *GB*, I, p. 384.
431. Pharmakos (Thargelia), Boulimos. Plutarch, *Quaestiones Convivales*, VI, 8, 1; Argei, at Rome (Marquardt, 前引, 注 191); Mannhardt, *MythForsch*, p. 135.
432. 参见 the Thargelia, 安德罗格奥斯之死的赎罪。Gruppe, *Griechische Mythologie*, p. 37; 卡尼亚节中卡诺斯之死的赎罪。参看佩特雷的墨拉尼波斯和卡马提奥的传说 (Pausanias, VII, 19, 2ff)。

第五章

433. Mannhardt, *WFK*; *MythForsch*; Frazer, *GB*, I, pp. 213ff; II, pp. 1ff. Jevons, *Introduction to the History of Religion* (1896). Grant Allen, *Evolution of the Idea of God*, chap. X ff. Felix Liebrecht, "Der aufgefressene Gott", in *Zur Volkskunde* (Heilbronn, 1879), pp. 436, 439. Goblet d'Alviella, "Les rites de la moisson", *Revue d'histoire des religions*, XXXVIII (1898), pp. 1ff. Robertson Smith, art. "Sacrifice", *Encyclopedia Britannica*, 9th edn.; RS, pp. 414ff. Carl Vogt, "Anthropo-

phagie et sacrifices humains”, *Compte-rendu du Congrès International d’Archéologie et Préhistoire*, Bologna, 1871 (Bologna, 1873), p. 325. 我们并非主张每一种神的献祭都起源于农业献祭。

434. 我们显然将动物图腾排除在外。

435. Mannhardt, *Korndämonen* (Berlin, 1868); *WFK*; *Myth Forsch.* Frazer, *GB*, II, 载有无数事实; 牺牲、田地的精灵、最后的庄稼, 有着同样的名字。我们在此处同意他们的叙述。

436. 有时甚至在里面放上食物等——这是非常初级的献祭。Annhardt, *WFK*, I, p. 215.

437. Mannhardt, *WFK*, I, pp. 350, 363. Frazer, *GB*, I, pp. 381ff; II, pp. 21, 183ff. Porphyry, *De abstinencia*, II, 27.

438. 参见 Frazer, *GB*, I, p. 360.

439. Arnobius, *Adversus Nationes*, V, 5ff. (在阿格蒂斯提斯的传说中, 他从宙斯那里得到承诺, 阿提斯的尸体不会腐烂) Julian, *Oratio*, V, 180.

440. Philo of Byblos, 44.

441. Roscher, *Lexicon*, art. “Ikarios”.

442. Chavero, 前引, 注 133, p. 365.

443. Codex Ramirez; *Relacion del origen de los Indios*, ed. Vigil, p. 28. Bernardino de Sahagun, *Historia de las cosas de Nueva España*, II, 11 and 30.

444. H. H. Bancroft, *The Native Races of the Pacific States of North America* (New York, 1875—1876), II, pp. 319ff. Frazer, *GB*, I, p. 221.

445. Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 6. Rohde, *Psyche*, II, p. 166. Frazer, *Pausanias*, IV, p. 143.

446. Philo of Byblos (ed. Orelli), 34. 可能要参考 *Bulletin de correspondance hellénique*, 1896, pp. 303ff. El-Bardj 碑文: ἀποθεωθέντος ἐν τῷ λαβῆτι.

447. Mannhardt, *WFK*, II, p. 325.

448. 在劳济茨, 居住在谷物中的精灵被称为死亡。Frazer, *GB*, I, pp. 265ff. 参见 Mannhardt, *WFK*, I, p. 420. 在其他情况中, 精灵的出生是通过将最后一捆庄稼和最先抽穗的谷物做成孩童的形象或动物的形象来体现的(英语作者称之为谷物—婴孩); 神灵就诞生于农业献祭之中。见 Mannhardt, *Myth Forsch*, pp. 62ff. Frazer, *GB*, I, p. 344; II, pp. 23ff. 众神的诞生: 宙斯在艾达峰的诞生。Gruppe, *Griechische*

Mythologie, p. 248. Lydus, *De mensibus*, IV, 48. 见 Pausanias, VIII, 26, 6, 亚利菲拉雅典娜的诞生和宙斯崇拜 Δεχέσσης(生育)。苏摩也经常被称为一位年轻的神, 或者最年轻的神(像阿普尼)。Bergaigne, 前引, 注 131, I, p. 244.

449. Theopompus, fragm. 171 (*Fragm. Hist. Graec.*, I, p. 307). Pausanias, III, 13, 4. Oinomaus in Eusebius, *Praeparatio Evangelica*, V, 20, 3. 参见 H. Usener, "Göttliche Synonyme", *Rheinisches Museum*, LIII (1898), pp. 359ff. 关于同类传说, 见上, pp. 365ff.

450. 见 Hesychius, s. v.

451. Pausanias, III, 13, 3ff.

452. Lévi, *Sacrifice*, chap. II, 参见 Bergaigne, 前引, 注 131, I, pp. 101ff.

453. 见 Usener, 前引, 注 398; 前引, 注 449.

454. 神话情节大体上与仪式庆典紧密相连。因此塞浦里安说自己曾经在安提俄克的 δράκοντος δραματούργια 上做静默的演员 (*Confessio S. Cypriani*, in *Acta Sanctorum*, Sept. 26, vol. VII Sept., p. 205)。有关模拟阿波罗大战迪尔菲蟒蛇的神话, 见 Frazer, *Pausanias*, III, p. 52; V, p. 244.

455. Cyril, *Adversus Julianum*, X, 342. Diodorus, VI, 5, 3.

456. Mannhardt, *WFK*, II, p. 133; 参见 p. 149.

457. Clermont-Ganneau, "La Stèle de Byblos", in *Bibliothèque de l'École des Hautes Études* (Paris), vol. XLIV (1880), p. 28. B. D. Eerdmans, "Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes", in *Zeitschrift für Assyriologie*, IX (1894), pp. 280ff.

458. E. J. Harper, "Die Babylonischen Legenden von Etana, Zu, Adapa und Dibbar-ra", in Delitzsch, *Beiträge zur Assyriologie*, II. 参见 Eduard Stucken, *Astralmythen* (Leipzig, 1896—1897), II, p. 89.

459. A. Jeremias, *Die Höllenfahrt der Ishtar* (参考吠陀仪式中的尸体净化, 第 41 页, 注 264)

460. Plutarch, *De Iside et Osiride*, sects. 13ff. Frazer, *GB*, I, pp. 301ff. Firmiscus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 以西斯故事中奥西里斯的下葬。

461. Pausanias, II, 32, 2.

462. A. Fournier, *Vieilles coutumes des Vosges*, p. 70.

463. Clement of Rome, *Recognitiones*, X, 24. 参见 Herodotus, VII, 167. F. C. Mövers, *Die Phönizier*, I, pp. 153, 155, 394ff. H. Pietschmann, *Geschichte der*

- Phönizier (1889). Smith, RS, p. 373, n. 2.
464. O. Müller, "Sandon und sardanapal", *Rheinisches Museum*, 1829, pp. 22—39.
465. Usener, *Gütternamen* (Bonn, 1896), pp. 249ff.
466. 见前文, p. 79.
467. Plutarch, *Quaestiones Graecae*, 12.
468. Pausanias, IX, 34, 2.
469. 而且,还有三个神性人物接连被杀的情况,布西利斯和里提尔西斯的神话中就是如此(见 Mannhardt, *MythForsch*, pp. 1ff);外乡人被布西利斯和里提尔西斯杀死,他们又被赫拉克斯杀死,赫拉克斯后来又自杀。
470. Halévy, *Recherches bibliques* (Paris, 1895—1914), I, pp. 29ff. P. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier* (Strasbourg, 1890), pp. 263—364. Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (1895); F. Delitzsch, *Das Babylonische Weltschöpfungsepos* (1896).
471. C. Clermont-Ganneau, "Horus et Saint-Georges", *Revue archéologique*, N. S. XXXII (1876), pp. 196ff, 372ff; XXXIII (1877), 23; 同上, "La Stèle de Byblos", *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études* (Paris), XLIV (1880), pp. 78—82.
472. Stengel, GK, pp. 101ff.
473. 扎穆库节(Zag-Mu-Ku, *resh-shatti*, 意思是“一年的开始”)。见 O. E. Hagen "Keilschrifturkunden zur Geschichte des Königs Cyrus", *Beiträge zur Assyriologie*, II (1894), p. 238. WAI, IV, 23, 39ff. 参见 *Revue de philo.*, 1897, pp. 142ff.
474. Clermont-Ganneau, "Horus et Saint-Georges" (见注 471), p. 388.
475. Eusebius, *Chron.*, ed. Schone, I, 14, 18.
476. 参见 Hartland, *The Legend of Perseus*, III, 见熟睡英雄的神话以及同类神话;同样,因陀罗在与恶魔弗栗多搏斗之后精疲力尽或者逃跑等。关于毗湿奴,也有类似的传说。
477. Eudoxus, in Athenaeus, IX, 392E. Eustathius, *Iliad*, 1702, 50.
478. Hyginus, *Fabulae*, 80.
479. Usener, *Stoff der Griechischen Epos* (见注 398)。
480. K. 2801, 1 (*Beiträge zur Assyriologie*, III, p. 228; *ibid.*, II, pp. 258, 259).
- K. 2585. 安嫩拿基的索马斯法官。K 2606, 安嫩拿基的杀人犯伊塔那。
481. 参见 Talmud Babl., *Hullin*, 91b. T. Haarbücker (trans.), *Abu 'l Fath ' Mu-*

hammad ash-Shahrastani, Religionsparteien und Philosophenschulen (Halle, 1850—1), vol. II, pp. 5ff.

482. Parthey, *Pap. Berl.*, I, v. 321ff.

483. Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, II, 191.

484. WAI, IV, 21, 1c.

485. WAI, 14, 2, Rev. 9; Gibil, *mar apsi* (son of the abyss).

486. WAI, 22, 1. obv., 30.

487. 参见 Usener, “Stoff der griechischen Epos”, V. 忒尔西忒斯 = 替罪羊, 阿喀琉斯指责他偷了阿波罗的圣杯并将他处死;但在另一方面,忒尔西忒斯 = 忒雷塔斯 = 阿波罗。

488. Stucken, *Astralmythen*, II.

489. 瓦奴斯和阿格利奥斯的儿子们。Usener, 前引。注 188, p. 375.

490. K. Tümpel, “Der Karabos des Perseus”, *Philologues*, LIII (N. F. VII), p.

544. 参见 Stucken, *Astralmythen*, I, pp. 233ff.

491. Porphyry, *De Antro nympharum*, 24. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, pp. 327ff. 不用说,象征解释不足为据(例如,Gruppe, *Griechische Cultus und Mythologie*, pp. 153ff; Frazer, GB, I, p. 402)。象征只是对于神话和仪式的事后解释。实际上,这些传说有着如此自然的献祭特征,以至于它们可以用神明向自己献祭的情节来取代:例如,柏修斯的传说(Pausanias of Damascus, fragm. 3);柏修斯为止血而献祭(是一个可能较晚近的体系神话的开篇);阿里斯泰奥斯的传说;Diodorus, IV, 81—82, 阿里斯泰奥斯用献祭制止了一场瘟疫。另一则传说, Virgil, *Georgics*, IV, 548ff. 参见 E. Maass, *ORPHEUS* (Munich, 1895), pp. 278—297; Gruppe, *Griechische Mythologie*, p. 249, n. 2; Porphyry, *De antro nympharum*, 18)。参见参孙的狮子(Judg. xiv, 8)。有关密特拉的献祭,见 F. Cumont, *Textes et Monuments relatifs aux mystères de Mithra*, 各处。Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 150; 相当于神明竞争的生命献祭,或相当于在献祭帮助下的竞争的神明献祭,见 Lévi, *Sacri-fice*, II.

492. Mannhardt, *WFK*, I, p. 316.

493. Adv. *Julianum*, IV, 128.

494. L. Parmentier, “Le Roi des Saturnales”, *Revue de Philologie*, 1897, pp. 143ff.

495. 如, *Athenische Mitteilungen*, XIII, 38, Pessinus.

496 Juan de Torquemada, *Monarchia Indiana* (Madrid, 1723), Bk. VI, chap. 38 (In Kingsborough, *Antiquities of Mexico* (London, 1830—1848), VI, note, p. 414). Cortez, 3rd letters to Charles V (Kingsborough, VIII, note, p. 228).

497. 参考 Mannhardt, *WFK*, I, pp. 358ff; 572ff.

498. Proculus, Hymn to Athena, in Lobeck, *Aglaophamus* (Regensburg, 1829), I, p. 561; E. Abel, *Orphica* (Leipzig, 1885), p. 235.

499. 见前文,第 82 页(Karneia);见下文,第 90 页。参见 Usener, 前引,注 188, p. 371.

500. 见前文,第 79 页,注 438。

501. 因此,赫拉克斯在与希波科翁搏斗之后建立了雅典娜(Αἴγιοφαῖος)的崇拜制度(Pausanias, III, 15, 9)。他在将吉里昂之牛扔进喀恩泉之后,下令他的行动要被不断重复(Diodorus, V, 4; 1—2)。

502. Roscher, *Lexikon*, I, 1059; Frazer, *GB*, I, p. 328; 参见 Hera, Αἴγιοφαῖος(Pausanias, III, 15, 9)。

503. Frazer, *GB*, II, pp. 58ff. 参见 H. Seidel, “System der Fetischverbote in Togo”, *Globus*, LXXIII (1898), p. 355.

504. Frazer, *G. B.*, II, pp. 58ff. 参见 Diodorus, V, 62. 参见 the principle (Servius, *ad Aeneid.*, III, 18): *Victimae numinibus aut per similitudinem aut per contrarietatem immolabantur*.

505. 有关苏摩的文献见 Macdonell, *Vedic Mythology* (Strasbourg, 1897), p. 115. 尤其见 Bergaigne, 前引,注 131, I, 148, 125; II, 298, 366, 等。Hillebrandt, 前引,注 32, I(对仪式本身的描述很简洁), pp. 146ff. 有关《净行书》中的苏摩,见 Lévi, *Sacrifice*, p. 169. 苏摩是一种在春季献祭的植物,对我们来说,它尤其可能原先被用在农业仪式中。(见 Bergaigne, 同上, III, pp. 8, 9, n. 1.)从 RV 以降,它都是“植物之王”,这个观念在古典印度时代发展出来:见 Hillebrandt, 前引, III, p. 390. 但是,苏摩献祭的完整研究还不曾有。因此可以理解我们并没有将任何东西都建立在文本基础上,因为这里的材料过多。至于对苏摩神话的自然主义解释,我无法加以讨论,但是一概承认,我们并没有从中发现任何不搭配的东西。

506. Lévi, *Sacrifice*, p. 161. Bergaigne, 前引,注 131, III, pp. 84, 85, 63, 注 1, 等。Hillebrandt, *Vicvarapa*, p. 53 等。

507. 见 Lévi, *Sacrifice*, chap. I and Preface.

508. Bergaigne, 前引, 注 131, p. 275. 见另一处精彩的讨论, Ludwig, *Rig-Veda*, III, p. 308.
509. Stucken, *Astralmythen*, II, p. 97. Talmud Babl., *Ta'anith*, Gemara, 27b. 世界建立在神庙中庆祝的献祭之上。
510. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (Göttingen, 1895).
511. 见 Vogt, 前引, 注 433, p. 325. 参见 Lasaulx, *Die Sühnopfer der Griechen* (1841).

第六章

512. H. Callaway, *Religious System of the Amazulu*, p. 59, 参见第 92 页。